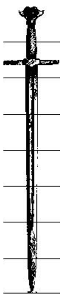
GLADIUS

AÑO 11 - Nº 33
15 de Agosto de 1995
ASUNCIÓN DE LA VIRGEN



Correspondencia a:
FUNDACIÓN GLADIUS
C. C. 376 - Correo Central
(1000) Buenos Aires
República Argentina

]]]

– Los artículos que llevan firmas no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma
– No se devuelven los originales no publicados

Registro de la Propiedad Intelectual Nº 322.769

ÍNDICE

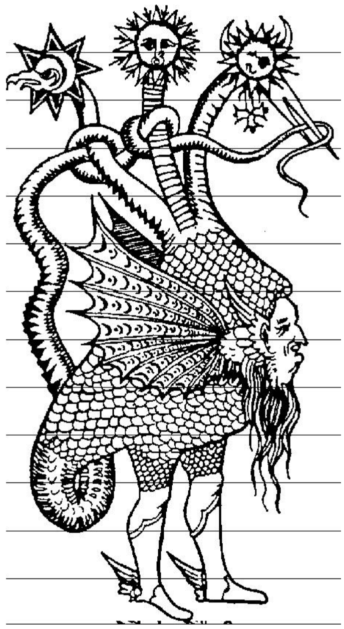
Editorial

TRANSFIGURACIÓN Y METAMORFOSIS

EL hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Es imagen porque es inteligente y libre, causa responsable de sus actos. Pero es propio de la imagen depender del Sujeto que la proyecta, y de acuerdo a que su fidelidad al Modelo sera mayor o menor, será más o menos semejante.

La inteligencia del hombre, inteligencia de creatura y no de Creador, no constituye ni crea las cosas, sino que simplemente las descubre. Lo mismo ocurre con su voluntad, que es libre pero no omnímoda, ni absoluta, ni creadora del orden, sino que debe moverse libremente en el orden que ha descubierto su inteligencia.

Es evidente que no existe más que una sola historia, "la historia del perfeccionamiento o de la deformación de la imagen de Dios en el hombre y en la sociedad" \.



Mercurio de los filósofos o dragón alquímico, de Giovanni Battista Nazari, *Della transmu-tazione metallica*, Brescia, 1589.

Metamorfosis

\ Gueydan de Roussel, Guillermo, *Verdad y Mitos*, Gladius, Bs. As., 1987, p. 27.

Pero si el hombre no quiere verse en Dios, en su Creador, en el Modelo de Todo, la ilusión y el ansia de autonomía absoluta lo llevarán a construir modelos fantasiosos, a creer que puede inventarse a sí mismo e inventar al prójimo. Sacrificará así su yo real al modelo ar-tificial. Querer ser otra cosa de lo que se es, es querer no ser. Y querer no ser, es odiarse a sí mismo por elección de la utopía que inventó. El hombre de hoy no se acepta a sí mismo en su realidad de creatura, quiere ser otro, no lo que es; quiere tener otro cónyuge, no el que tiene; otra patria, no aquella a la que per-tenece; otros hijos, no los que engendró; otra cara, la de la cirugía es-tética, y hasta otro sexo, no los que Dios le dio. Las cosas, separadas de la inteligencia divina que las constituye, primero se deforman y luego perecen.

Como en la mitología griega, el hombre, tentado por Dionisio, quiere alienarse, con la esperanza de metamorfosearse en dios. Aspira a salir de su persona por el éxtasis. Y como no llega a cada cambio o mutación por amor de la novedad, sino por el odio a su condición humana de creatura, la nueva situación no es habitable y requiere un nuevo cam-bio frenético.

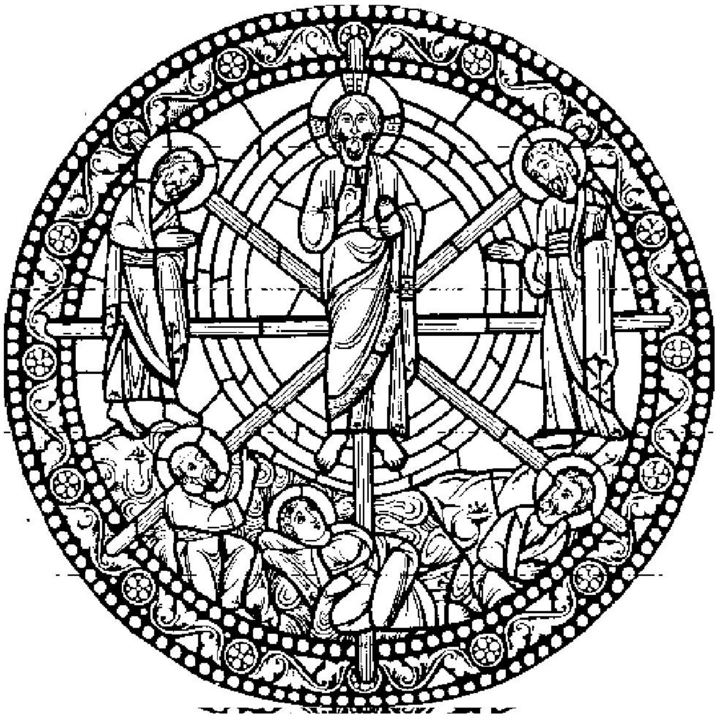
No viéndose en el Creador, que es su Modelo, se ve en las creaturas que son menos que él, y por ello la metamorfosis implica siempre diso-lución de la personalidad, regresión hacia formas caóticas o primordiales, sumersión de la conciencia en el magma de la inconciencia, animalización, mutilación, degradación.

Este mutante, dominado por los demonios Dionisio *–padre de la evasión por la embriaguez y la droga– y* Mercurio, *señor del materialismo y las transmutaciones–, engendra la sociedad mutante.*

Así la religión deviene en mistificación política, la política se trans-muta en economía y la economía en opresión del débil, en saqueo y en defraudación del salario del pobre. Y estos costos son percibidos como inevitables sacrificios a los dogmas absolutos del dios mercado, de don-de la economía, sin dejar de ser delincuencia, se transforma en reli-gión. Así se cierra

la rueda de Satanás.

La danza mutante sigue cada vez más vertiginosa y circular. Trans-muta la sabiduría en ciencia, la ciencia en técnica, la técnica en mani-pulación, la conciencia en inconciencia, el progreso industrial en de-sastre ecológico,



La Transfiguración (Vitral de Chartres).

el desastre ecológico en política malthusiana, la política malthusiana en humanicidio, las maternidades en abortarios, los abortos en cosméticos –y en proteínas–, la patria en mercado, la cultura en corrupción, la educación en amaestramiento conductista, el trabajo en esclavitud, la propiedad privada en alienación colectiva, el arte de la belleza desinteresada en el negocio de la fealdad interesada, la paz en tregua mentirosa, la tregua mentirosa en enemigo transformado en juez sin dejar de ser parte, y la justicia amañada nuevamente en guerra.

El Mutante, incapaz de ver en su hermano el rostro de Cristo, ha visto el rostro del lobo; incapaz de verse a sí mismo como imagen dependiente de Dios, se ve como imagen del mono darwiniano.

La Transfiguración

Antes de la Encarnación nadie había visto el rostro de Dios. Pero cuando el Verbo, imagen perfecta del Padre, se hizo carne, hemos visto su rostro.

Dios asumió la naturaleza humana para que la imagen perdida –y por perdida, deformada– del hombre se reconstruyese por su retorno al Supremo Modelo: Dios.

Jesucristo, que en el desierto había vencido al demonio del cambio –que le pedía la transmutación de las piedras en pan y de la salvación en espectáculo–, al demonio báquico –del vino embriagador, parodia de la Eucaristía–, en el milagro de la transfiguración vence el movimiento dionisíaco circular y sube al monte en un movimiento ascensional.

El texto sagrado narra cómo Cristo, tomando a sus tres discípulos predilectos, "subió a un monte alto y se transfiguró delante de ellos, su rostro brilló como el sol y sus vestidos se pusieron blancos como la luz".

Cristo no transmuta, no cambia, no muda la forma en sentido su-perficial, sino que hace más verdaderas, y por lo tanto más espléndidas, todas las cosas, por su fidelidad a la Idea del Creador.

Cristo al encarnarse no perdió el esplendor de la divinidad, sino que lo veló. Ahora, al elevarse no deja de ser hombre.

La Transfiguración no implica, pues, un cambio en Cristo; el cambio se produjo en el interior de los apóstoles que pudieron ver al Maestro tal cual era. Al purificar su mirada, todos ellos quedaron iluminados, pues "si tu ojo es luminoso, todo tu interior será luminoso".

Nosotros, en el bautismo, hemos empezado nuestro proceso de trans-figuración; y en la Eucaristía, restaurado nuestro rostro mutante por la cristificación, se vuelve reconocible para el Padre que nos ama y nos ilumina en el Espíritu Santo. Por el milagro eucarístico de la

CATOLICISMO – ORTODOXIA

THOMAS MOLNAR \

A MEDIADOS del mes de julio participé de un coloquio de nuevo género en Carolina del Sur; estado que en cierto modo trata de guardar resabios del viejo Sur. De tal modo fuimos muy bien recibidos durante los cinco días que duró el coloquio, en medio de un parque de varias hectáreas en la mansión de un antiguo criador de caballos que comprendía una treintena de dormitorios y de salas adecuadas para las comidas y las reuniones de la mañana, la tarde y la noche. Nadie estaba obligado a hablar (aunque casi todos tomaron la palabra), ya que el único guía de nuestro grupo, el Padre Tomás Hopko, decano del Seminario Ortodoxo cercano a Nueva York, casi la monopolizó.

Éste se encargó de explicitar la doctrina de la Iglesia Oriental, utilizando sus considerables talentos de orador, al mismo tiempo que usando el pizarrón para sus demostraciones. Las cuales giraron en torno a la Trinidad, a las relaciones entre la divinidad y su creación, etc. Lo que creo haber comprendido es que existe una laguna que separa la Iglesia bizantina de la de Roma, el cristianismo oriental y el occidental, San Gregorio de Palamas y San Agustín. En un momento dado intenté expresar mi pensamiento delante de un auditorio de una veintena de personas: algunos ortodoxos y simpatizantes, pero sobre todo de profesores de religión, cada uno de ellos miembro de alguna iglesia reformada. No éramos nada más que dos católicos y dos o tres anglicanos. La asamblea, por tanto, es-taba bien seleccionada para la discusión, pero la timidez, o el tacto, o simple-mente el ambiente norteamericano no permitió que el debate fuera al fondo de la cuestión. De tal manera el orador logró imponer sus puntos de vista ya que los participantes fueron demasiado corteses.

Lo que sigue es la elaboración de mis palabras, que tal vez merecían tener más eco que el que tuvieron.

Partí de una simple observación: que el orador principal se acantonaba, después de varios encuentros, en el estudio de las relaciones trinitarias por mucho que al comienzo había prometido que íbamos a abocarnos sobre las relaciones entre Dios y el hombre. Por supuesto, yo estaba de acuerdo con el conferencista en que

\ Traducido por P. H. Randle.

la Creación es un fenómeno contingente, que ha sido libremente elegida por Dios que pudiera no haber creado nada. Por su parte, mostrándose dema-siado leibniziano para mi gusto, él arguyó que Dios creó el mejor de los mundos posibles, agregando que perdería la fe si esta tesis revelara ser falsa. Así las cosas, hablamos del destino de las creaturas o bien exclusivamente dentro de ciertos términos. El único sujeto "antropológico" abordado fue la sexualidad, también ella consagrada a Dios, bien que el orador se expresó favorable a la ordenación de las mujeres ("todavía no decidida por su Iglesia pero sujeta a discusión").

c c c

Es más o menos entonces cuando planteé mis observaciones. Consideremos por un instante –dije– a los Padres que prepararon el Concilio de Nicea, y consideremos, al mismo tiempo, la posición que tomó el Emperador Constantino recién erigido en el trono. Los cristianos no tenían una gran experiencia de gobernar un imperio y no se sentían seguros de los fundamentos filosóficos de su posición. Fue apenas una generación antes, que Plotino había sido el gran filósofo, quien puso en orden la especulación pagana antigua. El neoplatonismo y sus variantes eran, en esta época, cosa corriente en el pensamiento dominante y los Padres griegos no podían sustraerse a su influencia. Plotino, muerto en 270, jugó el rol que hoy juega –en relación al pensamiento contemporáneo– Hegel. Todo el mundo es "hegeliano" (o "kantiano"), todos influidos por Plotino, quien a su vez se remonta a Platón.

Pero ¿cuál es la sustancia de su enseñanza? Por lo pronto el concepto de creación le era desconocido, no estando familiarizado más que con el concepto de emanación según el cual el *Nous* no suelta su presa, no deja salir de él a todos los seres que reabsorberá luego. Estas emanaciones constituyen, por así decir, una cadena; no son independientes, existen "por poder", existen en apariencia. Una especie de demiurgo platónico (ver el *Timeo*) los produce pero los conserva a mano. Estos seres no son libres, la emanación los explica, ellos no explican nada; ciertamente no su propio ser.

También estos seres no son nada sino más que las extensiones del *Nous* (inteligencia), a semejanza de los miembros del cuerpo humano que tienen, en apariencia, su autonomía, pero que en verdad son movidos por el cerebro a través de la complejidad del sistema nervioso. No se podría pedir nada más a un platónico y la prueba la provee el discípulo de Plotino, Proclo, en sus *Ele-mentos de Teología*: la proposición nº 11 tiene, en efecto, como título que todo lo que existe ha sido producido (*proesin*, en griego) o surge de una sola causa primera. Sin embargo, la creación es otra cosa que la producción, ella es *ex-nihilo*. Lo que explica que las creaturas, sin ser plenamente autónomas, son in-dependientes del Creador, y que en ningún caso son reabsorbidas por él.

Es aquí que hay una separación entre la Iglesia de Roma y la de Constantinopla. La mentalidad de la segunda está marcada, de una vez para siempre, por el platonismo y el neo-platonismo, que tienen dificultades para otorgar lo que es de-bido a la creatura, especialmente al ser humano. He aquí la razón por la cual en cinco días, a razón de cinco a seis horas de enseñanza cotidiana, el decano Hop-ko no abordó verdaderamente la antropología: simplemente, ella no tiene los mismos derechos que la teología. Un verdadero milagro ha sido, por lo tanto, que los padres de Nicea pudiesen desembarazarse de Plotino y crear el Credo que sabemos. Lo que explica el cisma latente, más tarde, también la obra de San Agustín, el más grande de los padres *latinos*, que se maneja con toda la holgura intelectual requerida en las cuestiones humanas. La separación con los Padres griegos se prepara mucho antes.

c c c

Mi intervención en el coloquio se topó con un desinterés generalizado por parte de los participantes; después de todo, ¿qué venían a hacer en esta galera Plotino y Proclo? Pienso que demasiado a menudo se olvida, en nuestra época egocéntrica, preguntar cuál era la naturaleza del ambiente cultural e intelectual en tiempos de tales controversias, cuál fue la influencia dominante sobre los espíritus y hasta los intereses de un Constantino buscando cimentar un nuevo Estado y una nueva Iglesia, que iba a jugar un tan grande rol en este Estado.

El silencio general sobre el que cayeron mis palabras se explica, a mi entender, por el "pudor" norteamericano que evita abordar los temas bajo su verda-dera luz. Estando en minoría en esta asamblea, ¿cómo no tener en cuenta, frente a nuestro conferenciante, que según la concepción católica la creación no es un simple susituto de la emanación, sino que es, por así decir, precisamente lo contrario? Los seres "emanados" lo son de la sustancia divina, lo que explica su dependencia completa y su reabsorción final. El Dios creador no hace entrar en sus creaturas ninguna partícula de su sustancia; ellas disponen de un alto grado de independencia. Ni su cuerpo, ni su alma "contienen" la sustancia divina; al fin del drama de la creación ganan la visión beatífica, pero no serán reabsorbidos.

Ello, a la vez, es responsable de la riqueza infinita de la creación del mundo creado. Los talentos se desarrollan libremente; hay Sófocles, Dante, Pascal y Wagner, tesis y antítesis. Hay instituciones cargadas de fardos muy pesados y hay la libertad de la historia. En una palabra, las emanaciones de Plotino son manejadas a su antojo, mientras que el Dios cristiano confía en su creación; da a sus creaturas un espacio libre para sus experimentaciones. Visto a partir de la Inteligencia platónica, las creaturas se encuentran allí contra su voluntad; el Dios cristiano se complace en crear. La primera parece tener celos de los seres; el segundo ama bañarse en multitudes.

Una segunda observación a realizar sobre el tema de la susodicha conferencia muestra el peligro de postergar las definiciones doctrinales a las calendas griegas (¡la palabra justa en este caso!) por falta de una autoridad suprema, pontifical. He recordado el debate que se perpetúa, según el Padre Hopko, sobre la cuestión de la ordenación de las mujeres. La misma cosa acontece en la Iglesia anglicana que ha terminado en una decisión que hace olas y debilita, quizás de una manera definitiva, todo el anglicanismo. Porque lo que esperan los vacilan-tes en estos campos es precisamente el momento en el que ya no será necesario decidir, pues los hechos mismos habrán decidido en lugar de ellos. Sin embargo, esos *hechos*, es el mundo laico y desacralizado, el mundo anticristiano, que los define y los impone. En lugar de una autoridad visible es una autoridad invisible y difusa, por tanto irracional y super-autoritaria. Decididamente, la Iglesia latina hizo la buena elección a principios del siglo IV. Y desde ya en el Gólgota.

MANSEDUMBRE CRISTIANA Y PACIFISMO

FEDERICO MIHURA SEEBER

CRISTO es manso, el cristianismo lo es: "aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón". Pero Cristo es *fuerte*, y lo es su Iglesia: ciudadela sobre el monte, "el poder del infierno no prevalecerá contra ella". Cristo es vencedor de Satanás, el fuerte "armado". Y para vencer al fuerte armado, es necesario, como dice Castellani, "opugnarlo, y quitarle sus preseas".

Demasiado se nos ha agobiado, ya, con el tema de la debilidad y mansedumbre de Cristo. Pero ésta es, precisamente, la táctica privilegiada del enemigo: "¿decís que sois mansos y humildes? Pues sedlo: deponed las armas, aflojad las defensas, no se incurra en el pecado de la violencia y la guerra... amad al enemigo... no hay enemigo". Y el verdadero enemigo, valido del poder amplificador de una "propaganda *fidei* " a la que ya ningún magisterio parece poder resistir, instrumenta la debilidad de Cristo, *contra Cristo*. (No es ésta novedad alguna, porque no hay tema cristiano y evangélico que no haya sido reinterpretado –"releído", en la jerga progresista– torcidamente). A la Iglesia de Cristo, que lucha en el mundo, se le insinúa que, si lucha y se defiende, no es fiel a las enseñanzas de Cristo.

Aplica así, el enemigo, la conocida táctica que consiste en volver en su favor la fuerza del adversario. Porque es cierto que la mansedumbre cristiana consti-tuye la médula de la fuerza cristiana. A ejemplo de Cristo, que venció en la cruz con Su pasión y muerte, la Iglesia obtuvo su triunfo histórico por la pasión de sus testigos. Pero lo que se sugiere hoy aviesamente al cristianismo y a la Iglesia no es la mansedumbre del mártir: es su asentimiento a la nueva fe del pacifismo y la tolerancia. Y la mansedumbre cristiana es algo diametralmente opuesto al pacifismo y tolerancia actuales. No pretendemos, en esta corta reflexión, una argumentación teológicamente rigurosa para determinar en qué se diferencian ambas actitudes, y por qué son diametralmente opuestas en sus propiedades y efectos. Contentémonos con diseñar ambas cosas, destacando algunas concomitancias.

Y empecemos por destacar la validez, en la visión cristiana, de la *otra* imagen de Cristo. No sólo la del Cristo "manso", sino la del Cristo triunfador, del Cristo

fuerte. La figura del jinete sobre el caballo blanco, el de la "espada aguda para herir a las naciones a las que regirá con vara de hierro" (Ap. 19, 15). ¿Olvidaremos *esa* figura de Cristo, precisamente la última y definitiva?

Sabemos, los cristianos, que no es fácil asimilar una imagen a la otra. Que la validez simultánea de ambas, que la conservación de la segunda en la primera –del Cristo fuerte en el Cristo manso–, es el misterio del *poder* de Cristo. Pero para no corromper el espíritu de la verdadera mansedumbre cristiana, recordemos, al menos, que la figura del Cristo tremendo y "fiero" es tan válidamente cristiana como la del Cristo suave y pacífico.

La fuerza de Cristo *es* verdadera fuerza; no sirve quedarse con una sola de las facetas de Cristo. La paradoja central del cristianismo reside en el hecho de que el débil fue hecho fuerte; el colmo de la debilidad se unió a la apoteosis del poder. Y esta paradoja debe ser admitida en toda su aparente contradicción, en todo el rigor de los valores opuestos, sin desdibujar sus propiedades. La conci-liación de ambas –de la mansedumbre y de la fuerza– en la persona de Cristo, sólo puede ser alcanzada con el auxilio de la fe. Porque sólo en ella, la man-sedumbre es *verdadera* mansedumbre, y la fuerza, *verdadera* fuerza. El león y el cordero sólo pueden "casarse" en la perspectiva de la fe. "Casados" por la razón humana, la mansedumbre y la fuerza dan un monstruo. Es decir, la con-fusión de la debilidad con la fuerza da el monstruo de lo que hoy se llama "pa-cifismo", el poder –aparente– de los –aparentemente– mansos y "pacíficos". El león afeminado, junto al cordero que esconde el puñal.

Cuando la nube de la confusión de los espíritus se cierne sobre nosotros y sobre nuestra civilización, debemos aguzar la inteligencia iluminada por la fe, para el "discernimiento de espíritus". En ello nos va todo: en distinguir al profeta del falso profeta; y al Cordero, del lobo disfrazado de cordero.

c c c

El pacifismo: corrupción extrema de la mansedumbre y caridad cristianas. Táctica opuesta a la civilización cristiana, para invitarla a bajar la guardia. Y cuando las defensas exteriores de la ciudad han sido ya traspasadas, táctica dirigida a penetrar en la última ciudadela: el alma del hombre. Porque allí, efectivamente, es donde se dará la última batalla, si hay batalla: si los cristianos, muchos o pocos, oponen todavía, en su fuero íntimo, el *no* a esta solapada asimilación al enemigo. (Si hay todavía batalla en el fuero íntimo e individual, nada se ha perdido, aunque la ciudad se haya perdido; porque la ciudadela repre-senta a la ciudad, y cada resistente cristiano representa a la Ciudad de Dios.)

El pacifismo, corrupción del cristianismo. Cristo mandó "amar a los enemigos"; pero –como dice también Castellani– no dijo que *no hubiera enemigos*, ni, mucho menos, que no debiéramos defendernos de ellos. La mansedumbre cristiana no es pacifismo, porque no es dilución de los límites entre la verdad y el error ni, por lo mismo, ignorancia de la enemistad. La mansedumbre cristiana no

es otra cosa que la *disposición a sufrir* por sostener la Verdad; y ello cuando ya no queda otra cosa que hacer que *decir* la Verdad... y padecer por ella. Es, pues, todo lo contrario de la actitud pacifista, que aconseja evitar la enemistad, y ello por el camino más fácil que es el de la "tolerancia" y el "pluralismo": dilución de los límites entre lo verdadero y lo falso, que hace innecesaria la lucha.

La mansedumbre cristiana es disposición a padecer por la verdad; pero ello supone *definir los límites* de la verdad, y decirla. Y es por ello que, necesariamente, supone la esperanza del triunfo –y triunfo cruento– de la verdad sobre el error. El Cordero de Dios aloja al León de Judá. Cristo paciente a Cristo guerrero y triunfante.

Cristo es ambas cosas, y se hace difícil, por eso, explicar la diferencia entre el verdadero cordero y los falsos. La línea demarcatoria es sutil, porque también los falsos corderos son mansos y no-mansos. En cada uno de ellos, en cada pa-cifista de buenas palabras y sonrisa melosa, se aloja algo distinto a la apariencia. Sólo que en Cristo *no es* apariencia: Cristo es verdadero "cordero" y verdadero "león", mansedumbre y fortaleza verdaderas, asombrosa, milagrosamente uni-das, sin perder, cada una de ellas, nada de su integridad respectiva.

Se nos dice que, en la Nueva Jerusalén, "el león habitará junto al cordero". No quiere esto decir que, para entonces, el león habrá dejado de ser león, o el cordero, cordero. Significa la síntesis escatológica de dos polos de la moralidad –de la belleza moral– que el hombre no ha cesado de buscar en todas las épocas.

Porque es cierto que la conciencia ética natural ha valorado siempre ambas cosas, y ha anhelado su síntesis. Y la ha propuesto como ideal teórico. La conciencia natural no ignora que cada uno de estos polos, *solo*, puede conducir a tipologías morales perversas; que, en cierto modo, cada uno de ellos necesita del contrapeso del otro. Porque la mansedumbre aislada degenera fácilmente en la abyección de la cobardía o la timoratez; y la fortaleza aislada, en los ex-tremos perversos de la crueldad. "El león habitará junto al cordero" no significa sino esto: la armonía moral lograda; la aparente oposición de contrarios, asu-mida en la unidad de la integridad moral perfecta. Y esto mismo es Cristo, como modelo de la justicia y santidad humanas \.

Pero lo que la conciencia moral de la humanidad ha reconocido como ideal teórico, nunca ha sido logrado fuera de Cristo. En todas las épocas pasadas, el león "se tragó" al cordero. Es la desviación más obvia y "natural". Porque el león era el poder; y ¿cómo, en una perspectiva meramente humana, no sería privilegiado aquello que otorga el poder? Y aquel poder violento no se contentó con imponerse de hecho; buscó justificarse en principio. Esto lo logró por un camino

---

\ No dice *esto*, literalmente, la Escritura. O mejor: no lo dice *así*. La idea es la misma. Dice, en realidad, Isaías (11, 6): "´Habitará el lobo con el cordero... y comerán juntos el becerro y el león"; y (65, 25): "... el lobo y el cordero pacerán juntos; el león, como el buey, comerá paja". Aunque el león no figure en pareja con el cordero, sino el lobo; y el becerro o el buey junto al león, el sentido de la profecía es la misma armonía de contrarios que yo he querido trasladar del ámbito social, inmediatamente aludido ("Jerusalén redimida, visión de paz") al psicológico-moral donde es igualmente válido.

igualmente obvio y natural: porque sólo una mente corrompida puede dejar de reconocer la *belleza moral* que posee la fuerza.

Por mucho tiempo, pues, el león campeó solo en los emblemas heráldicos. Y si el símbolo del Cordero inmolado –la cruz– atemperó sus excesos en todo el periodo de predominio cristiano, *no fue de allí desalojado*. El que había reina-do solo debió, solamente, compartir la honra: "el león y el cordero pacerán jun-tos". Y, ¿cómo sería de otro modo, si la Gracia sobreeleva a la naturaleza pero no la desaloja? El valor moral de la fuerza es de raíz natural, y así fue reconocido por los hombres de todas las épocas.

Pero desde que el Cristianismo anunció la asombrosa novedad del poder del Cordero, desde que la inmolación del Cordero prometió el triunfo... al verdadero Cordero le han surgido émulos. Al paradojal anuncio de que el poder es-taba en la debilidad y la mansedumbre del Cordero, sucedió una imitación per-versa. La "mona de Dios" parodió a Dios también en esto.

Y el "pacifismo" vio la luz: el pacifismo como espíritu animador del Poder. Y esto es –como el cristianismo– una novedad absoluta en la historia de la humanidad. Porque ahora es el cordero –no el verdadero, el verdaderamente manso– el que ha tomado las riendas del Poder de las naciones. Ahora el cordero, literalmente, "se ha tragado al león". Basta analizar la ideología y la retórica de los poderes triunfantes en las últimas contiendas: no es precisamente el "belicismo", sino el "pacifismo" el que ha triunfado. Asombrosa paradoja. Pero que el cordero no era auténtico cordero lo testimonian las más terribles hecatombes de crueldad que consolidaron su triunfo, seguidas de la generosa entrega al Gulag, después del triunfo, de la mitad del mundo. ¿Será aventurado interpretar este "pacifismo", no bajo la imagen del auténtico cordero, sino bajo la figura de aquel que anuncian las profecías cristianas?: ... "vi a otra bestia que subía de la tierra y tenía dos cuernos semejantes a los del cordero, pero hablaba como un dragón... e hizo que la tierra y todos los moradores de ella adorasen a la primera bestia" (Ap. 13, 11).

Como dijimos, se nos impone el más sutil "discernimiento de espíritus". Las palabras no significan lo mismo en distintos contextos doctrinarios. Hoy la "paz" que da –o "dice"– el Mundo –el "pacifismo"— significa todo lo contrario de lo que anuncia. No paz, sino violencia y dominación. Este cordero ha demostrado con creces que es capaz de violencia: es capaz de achicharrar pueblos enteros, vencidos, bajo diluvios de bombas (ha demostrado también, sin embargo, que guarda una hipócrita semejanza de cordero en esto: no le gusta ver sangre). Y si, por ahora, no somete a los cristianos más que con el suave yugo de la per-suasión pacifista, no dudemos que llegará a mostrar sus garras en caso de que aquella táctica no baste para ablandarlos.

Y sepamos que no es para nosotros, ése, que se nos ofrece, el verdadero rostro de la paz y de la mansedumbre. Sepamos que la verdadera mansedumbre es hermana de la verdadera fuerza. Que si la fuerza y la nobleza no aparecen más en el horizonte de los valores promocionados por el mundo; que si la fuerza y la

gallardía –el león– han sido denostadas, infamadas y ridiculizadas por la religión de la falsa mansedumbre, ello no invalida el hecho de que son valores excelsos y que, como tales, serán restablecidos. Tal vez no quepa encontrarlos más sobre la tierra. Quizás lo único que nos depare la historia en sus próximos actos sea, después de la parodia de la mansedumbre, la parodia temible de una fuerza tiránica, ejerciéndose sin resistencia sobre el rebaño acoquinado.

Sepamos –de todos modos– que la mansedumbre de Cristo aloja a la cólera de Cristo; que el león habita junto al cordero, en Cristo y en su Iglesia. Y no denostemos al león, porque es parte de nuestra herencia.

No temamos, tampoco, asumir la actitud del cordero, si el caso llega –guardémonos, solamente, de adoptar su apariencia hipócrita–. Porque, sea como sea que la Providencia tenga resuelta la antinomia entre la mansedumbre y la fuerza, como norma para la acción del cristiano, la última palabra la tiene el cordero. Es decir, la disposición a padecer por la Verdad cuando ya sólo queda decirla.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Morón, Buenos Aires:
Nº 206/208, *V Bienal de Arte Sacro*, Año 1994.

CAHIERS, de la Faculté Libre de Philosophie Comparée:
Nº 51, Décembre 1994.
Nº 52, Mai 1995.

CUESTIONES TEOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS, Medellín:
Año 20 Nº 55, 1994.

DIÁLOGO, Instituto del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza:
Ano 3 Nº 11, Abril 1995.

DOCTOR COMMUNIS, Pontificia Accademia Di S. Tommaso:
Nº 1, 1995
Nº 2, 1995.

E.I.R., Resumen Ejecutivo:
Vol.XII Nº 2, *Estalla México; ¿cuándo estallará la burbuja financiera mundial?*, Ene.95.
Vol.XII Nº 3, *El príncipe Felipe despliega el terrorismo "verde" mundial*, Feb.95.
Vol.XII Nº 4, *La fascista "Revolución Conservadora" de los EEUU*, Feb.95.
Vol.XII Nº 5, *Cómo previó LaRouche que se extendería el crack de México*, Mar.95.
Vol.XII Nº 6, *La Internacional Terrorista en acción: el modelo Chiapas*, Mar.95.
Vol.XII Nº 7, *Perú reelige a Fujimori y derrota el complot unimundista*, Abr.95.
Vol.XII Nº 8, *Embestida mundial de los racistas de la realeza británica*, Abr.95.
Vol.XII Nº 9, *Arturo Frondizi, defensor del progreso y la dignidad humana*, May.95.

Vol.XII N°10, *El Instituto Schiller se enfrenta al FMI en Nigeria*, May. 95.
Vol.XII N°11, *LaRouche en Moscú: Rusia sufre los efectos de la crisis mundial*, Jun.95.
Vol.XII, N°13, *La autopsia del "milagro económico chileno" de Londres*, Jul.95.

EUCARISTÍA, Buenos Aires:
N° 27.

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine, Italia:
Anno XXIII N° 3, *Gesù Cristo è sempre lo steso.*

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, París, Francia:
N° 1106, *Après le 7 mai*, Fevrier1995.
N° 1107, *"Nous autres, civilisations..."*, Mars 1995.
N° 1108, *Une visite romaine*, Mars 1995.
N° 1109, *Portrait d'un chef d'État*, Avril 1995.
N° 1111, *Lettre ouverte au Président de la République sur ses devoirs de défense*, Mai 1995.
N° 1112, *Tous pour la France*, Mai 1995.
N° 1113, *La France, á long terme*, Juin 1995.
N° 1114, *+ long terme: les jeunes*, Juin 1995.
N° 1115, *Le peuple, un "souverain captif"*, Juillet 1995.
N° 1116, *Et l'Église, dans tout ça...?*, Juillet 1995.

FUERZA NUEVA, Dios Patria, Justicia:
N° 1111, *Llegó el furor justiciero*, Enero 1995.
N° 1112, *España película X*, Febrero 1995.
N° 1113, *Ansón y su Caudillo "sanguinario"*, Marzo 1995.
N° 1114, *¿Mutación política?*, Marzo 1995.
N° 1115, *Apareció en el momento oportuno*, Abril 1995.
N° 1117, *Los andrajos del gobierno se parapetan en la Corona*, Abril 1995.
N° 1118, *España se subleva*, Mayo 1995.
N° 1119, *¿Qué pasó el día antes?*, Mayo 1995.
N° 1120, *Alí Babá y los 40 menos 1*, Junio 1995.
N° 1121, *Cambió el continente, no el contenido*, Junio 1995.

MATHOMS, Boletín de la Asociación Tolkien Argentina:
N° 1 Año 1.

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Buenos Aires:
Tomo II Año 2 N° 17, Julio 1995.
Tomo II Año 2 N° 18, Agosto 1995.

RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONES, Roma, Italia:
N° 3 Anno XXXII, Settembre-Dicembre 1994.
N° 1 Anno XXXIII, Gennaio-Aprile 1995.

ROMA AETERNA, Revista de la tradición católica, Buenos Aires:
Año XXVIII N° 125-126, Agosto 1994.

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca:
Vol. XLI Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1994.
Vol. XLII Fasc. 1, Enero-Abril 1995.

STYLO, por la Patria hasta Dios, F.A.S.T.A., Tucumán, Argentina:
N° 1, 1er. Cuatrimestre de 1995.

VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A.:

TRIDUO DE NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES

NUESTRA SEÑORA DE LA PACIENCIA

P. HORACIO BOJORGE \
Montevideo

PRIMER DÍA

Queridos hermanos: los invito a contemplar juntos durante este triduo el emblema del Corazón de María y a meditar en lo que significa.

Un emblema es un conjunto de símbolos. En nuestro caso, el emblema del Corazón de María –tal como lo vemos en nuestra imagen parroquial de Nuestra Señora de la Paciencia o como podemos contemplarlo en otras imágenes de la Dolorosa– consta de estos símbolos: 1) el corazón; 2) las espinas, a veces florecidas de rosas; 3) las llamas de fuego; y 4) la espada o las siete espadas.

Las Dolorosas son imágenes del Corazón de María. Aunque haya también imágenes del Corazón de María que no la representen durante la Pasión como Dolorosa.

Esto es lógico, porque en el Corazón de María están guardados *todos* los misterios de la Vida de Cristo. No sólo los dolorosos, sino también los gozosos y los gloriosos. "María guardaba todas estas cosas en su corazón".

Pero sea una Dolorosa o no, en ninguna imagen del Corazón de María faltan –no deberían faltar– los símbolos que componen este emblema y que hemos enumerado arriba.

En este primer día de nuestro triduo, contemplaremos y meditaremos sobre lo que significa el símbolo del Corazón, a la luz de las Sagradas Escrituras.

\ El P. Horacio Bojorge nos ha enviado estos medulosos sermones por él pronunciados en la parroquia de San Ignacio, de Montevideo. Por considerarlos particularmente afines con el espíritu mariano de nuestra revista, nos complacemos en ponerlos al alcance de nuestros lectores, al tiempo que agradecemos al autor su deferencia (Nota de la Redacción).

El corazón

El Corazón de María es el primero de aquellos corazones nuevos que pedía el salmista y que prometía el profeta.

"Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme", gemía David reconociendo y doliéndose de su pecado y de las inclinaciones torcidas de su corazón pecador (Salmo 50,12). Sabemos que David no hablaba sólo a título personal, sino que, como rey de Israel, hablaba en nom-bre de su pueblo, en nombre de todo el pueblo elegido. David pedía un corazón nuevo para sí y para su pueblo. Más aún, el Mesías destinado a gobernar las na-ciones debía tener un corazón capaz de gobernar los corazones humanos y cam-biarlos. Por eso, la oración de David pide un corazón nuevo para sí, para su pue-blo y para toda la humanidad. O, si se quiere, el David que reza el salmo no es sólo el Rey, sino el David colectivo, el pueblo mesiánico de la Antigua Alianza.

Pero ya sea que se trate de uno o de otro, o de los dos, el suyo es el gemido del pecador que pide a Dios que lo salve de sí mismo, de las inclinaciones tor-cidas de su corazón. David se hace así el heraldo de un grito universal de todo hombre, de un grito de la Humanidad, que pide a Dios la conversión.

Jesús, el verdadero David, va a enseñar que es precisamente del Corazón del hombre de donde brota lo que lo hace impuro (Marcos 7, 6. 15. 19. 21-23). Por eso Jesús, Hijo de David, David verdadero, proclama bienaventurados a los puros de corazón (Mateo 5, 8) y se pone a sí mismo como modelo del nuevo co-razón: "aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mateo 11, 29). El Corazón de Jesús es el corazón que pedía David para sí y para su pueblo, el corazón nuevo que pide el Hombre. Y la Iglesia, que es ahora el verdadero Israel y el pueblo mesiánico, que es el nuevo pueblo davídico, al orar el Salmo 50, pide un corazón como el de su Maestro y Señor.

En respuesta al pedido de David, Dios había prometido a través de los pro-fetas que renovaría el corazón del pueblo:

"Les daré *un corazón* para conocerme, pues yo soy el Señor y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios... volverán a mí con *todo su corazón*" (Jeremías 24, 7).

"Pondré mi Ley *en su interior y sobre sus corazones* la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo... todos ellos me conocerán, del más chico al más grande... cuando perdone su culpa y no vuelva a recordar su pecado" (Jeremías 31, 33-34).

"Yo les daré *otro corazón* y otro camino para que me respeten todos los días... les pactaré una alianza eterna" (Jeremías 32, 39-40).

"Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras man-chas y de todos vuestros ídolos os purificaré. Y *os daré un corazón nuevo*, infun-diré en vosotros *un espíritu nuevo*, quitaré de vuestra carne el *corazón de piedra* y os

daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas... vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (Ezequiel 36, 24-28).

Estas promesas, que estaban destinadas a cumplirse en la Iglesia, comenzaron a cumplirse por el Corazón de María. Ése es como el adelantado de aquellos corazones nuevos, pedidos, prometidos y, por fin, concedidos y realizados. El Corazón de María, que existe históricamente –ya que no teológicamente– antes que el de Jesús, es la primicia de estos corazones nuevos con los que Dios quiere pactar su alianza nueva y que son obra de la infusión humanizadora del Espíritu.

En el Corazón de María, como en su modelo, se conoce cómo son esos corazones. Son corazones que acatan y obedecen, custodian y cumplen la voluntad de Dios. Corazones que dicen SÍ a Dios. Y que lo hacen, no por sometimiento a una Ley, que aun santísima y dada por mano de Ángeles, estaba con todo escrita en tablas de piedra, sino por una adhesión amorosa, por una sintonía es-piritual, como la de María cuando responde el *Fiat mihi* (hágase en mí) al anuncio del Ángel Gabriel.

El anuncio de esta nueva Ley, de este nuevo decreto, de esta nueva alianza que trae el Ángel Gabriel, ya no se graba en piedra, sino en un corazón nuevo, un corazón de carne: el Corazón de María.

Es que el Arcángel Gabriel ha encontrado en María, como antes en Zacarías y en el Profeta Daniel, almas llenas del deseo del Mesías, corazones bien dispuestos, donde estaba inscrito en forma de deseo el designio salvador de Dios.

Estas cosas las comprendió y nos las enseña el evangelista San Lucas. Él es *el evangelista del Corazón de María*, y bien vale la pena ponernos en su escuela para aprender acerca del emblema del Corazón.

Según una antigua tradición, San Lucas habría conocido a María y hasta habría pintado un retrato de ella. En todo caso, nos dejó en su Evangelio un retrato espiritual de María y comprendió que el Corazón de María era la primicia de los corazones nuevos.

Cuando la Iglesia reza el Santo Rosario, medita los misterios, Gozosos, Dolorosos y Gloriosos de la Vida de Cristo. ¿De dónde aprendió la Iglesia esta de-voción en la que medita y contempla a Cristo mirándolo con los ojos y el corazón de su Madre? La aprendió de las Sagradas Escrituras y en particular del evan-gelio según San Lucas. El Rosario es, pues, una devoción bíblica y lucana.

Lo es por varios motivos. Primero, por las oraciones que emplea, tomadas todas ellas de la Escritura: el Padre Nuestro, oración que Jesús nos enseñó (Mateo 6, 9-13; Lucas 11, 2-4); el Ave María, oración compuesta con el saludo del Ángel (Lucas 1, 28) y el saludo de Santa Isabel (Lucas 2, 42-43); el Gloria, que es un resumen de fórmulas –llamadas doxologías– de las que está sembrado el Nuevo Testamento, especialmente las cartas de Pablo y los demás Apóstoles.

De modo que todas las oraciones vocales que rezamos en el Rosario son bíblicas y, por lo tanto, inspiradas por el Espíritu Santo. No hay nada en ellas de invención puramente humana. El Padre Nuestro y el Gloria se dirigen directamente a Dios. El Ave María, saluda e invoca la intercesión de la Virgen y la bendice, cumpliendo así la profecía, también bíblica e inspirada: "Bienaventurada me llamarán todas las generaciones" (Lucas 1, 48).

Pero además, y sobre todo, el Rosario es bíblico, porque el Corazón de María es el maestro del verdadero conocimiento de su divino Hijo. Así lo vio –de-cíamos– el evangelista San Lucas, que bien merece el título de Evangelista del Corazón de María.

En efecto, es en el evangelio según San Lucas donde aparece el Corazón de María en tres escenas del Evangelio de la Infancia: 1) en la escena del Naci-miento del Señor; 2) en la Presentación de Jesús en el Templo; y 3) en el Misterio de Jesús perdido y hallado en el Templo.

Hay que notar que aunque estos tres misterios los meditamos entre los misterios gozosos, sin embargo, es fácil ver que cada uno de ellos corresponde a uno de los tres grupos de Misterios:

1. El Misterio del Nacimiento, corresponde a los misterios *gozosos*. Y al narrarlo, Lucas, el único evangelista que lo narra, nos dice que "María guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón" (Lucas 2, 19).

2. El Misterio del Niño presentado en el Templo, corresponde a los misterios *dolorosos*. En primer lugar, porque el Templo era el lugar donde se ofrecían sacrificios a Dios y tenían lugar las ceremonias de purificación y expiación. En segundo lugar, porque allí Jesús, como primogénito, debía ser rescatado a precio de sangre. Por él, en efecto, sus padres ofrecieron un par de pichones de paloma. Pero además, en tercer lugar, porque fue en esa ocasión que, como nos cuenta también San Lucas y sólo él, el anciano Simeón le dijo a la Virgen aquellas pa-labras proféticas, anunciadoras de la Pasión: "Éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para señal de contradicción –y a ti misma, *una espada* te atravesará *el alma*!– a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos *corazones*" (Lucas 2, 35).

Todos los misterios dolorosos de la Pasión están, pues, adelantados y como representados en este misterio gozoso, de la Presentación de Jesús en el Templo.

Notemos, de paso, que aquí Lucas no habla del *corazón* de María, sino del *alma* de María. Según la Sagrada Escritura, la tristeza no tiene su asiento en el corazón sino en el alma. Recuérdese por ejemplo cómo el salmista, entristecido, se dirige a su alma y le pregunta: "¿Por qué estás triste alma mía y por qué me conturbas?" (Salmo 41, 6. 12; 42, 5). Y Jesús mismo, para expresar su tristeza en la agonía del Huerto, les dice a sus discípulos: "Mi alma está triste hasta la muerte" (Mateo 26, 38).

En lenguaje bíblico, el alma es como el asiento de las pasiones del hombre necesitado, débil, dependiente. En hebreo, alma es *néfesh*. Pero *néfesh* significa propiamente *garganta*, o sea, el lugar físico donde repercuten las emociones, tales como la angustia, que proverbialmente "anuda la garganta". Es el órgano del ahogo y del sollozo. Es también el lugar o parte del cuerpo por donde pasan el aire, los alimentos, el agua y las bebidas. Por la garganta se degüella, se es-trangula o se ahoga al hombre.

Si nos preguntamos ahora cuál es, en la visión bíblica, la diferencia que hay entre el alma y el corazón, podríamos decir, simplificando: el alma siente, el corazón decide.

Conviene tener en cuenta estas cosas para entender mejor el alcance de las palabras de Simeón: "Una espada de dolor traspasará tu alma", es decir, "tu garganta". Sólo que en María, puesto que tiene un corazón nuevo, los sentimientos, su garganta diríamos, está subordinada al corazón. Sus decisiones no provienen de sus emociones. No como sucede con los pecadores, cuyo ser está dividido, de modo que el corazón va por un lado y el alma por otro, el querer está sometido a los sentimientos, el corazón sometido al alma.

3. El Misterio de Jesús perdido y hallado en el Templo, es también uno de esos misterios de la vida de Jesús, del que nos dice San Lucas: "Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón" (Lucas 2, 51).

La correspondencia de este Misterio de la Infancia con los Misterios gloriosos de la Resurrección, la sugieren algunos detalles que San Lucas insinúa en su redacción.

En primer lugar, el Templo –al que Jesús amaba, y por el cual lo consumía el celo de Dios– está íntimamente asociado al cuerpo mismo de Jesús. Cuando en medio de una discusión, Jesús afirmó "destruid este Templo y en tres días lo reedificaré", el evangelista anota que Jesús "hablaba del Templo de su cuerpo" (Juan 2, 19-21). Y en el momento más solemne de la vida de Jesús, cuando da testimonio de sí mismo delante del Sanedrín, lo acusan de haber dicho "Yo puedo destruir el santuario de Dios y volver a levantarlo en tres días".

Pues bien, también el Niño Jesús estuvo perdido por tres días y al tercer día lo encuentran sus padres en el Templo. Es un claro paralelismo que sugiere el evangelista con la permanencia de Jesús en el sepulcro y con su resurrección al tercer día.

Resumiendo: la divisón de las tres coronas del Rosario, en Misterios Gozosos, Dolosoros y Gloriosos, es evangélica y la Iglesia la aprendió del evangelio según San Lucas. Igualmente aprendió de este evangelista que, para conocer a Jesús, lo mejor es ponerse en la escuela del Corazón de María, la cual guardó, meditó y amó a su hijo con y en su Corazón inmaculado, lleno del Espíritu Santo.

Por ser este Corazón de María inmaculado, puro, por eso mismo ve y conoce mejor a Jesús. El saludo del Ángel: "llena de gracia", quiere decir: santa, sin mancha, sin pecado alguno. Aquí ha visto la Iglesia la referencia escriturística al misterio de la Inmaculada Concepción. No hay nada en María que no esté en gracia. Desde el primer momento de su existencia, Ella fue el Arca de la Alianza y el Templo de Dios, pura en su presencia. Ella recibió –decíamos– el primer corazón nuevo, renovado por el Espíritu, que se había prometido a los profetas. Su corazón sin mancha de pecado original, está en las mejores condiciones de conocer a Jesús: "Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios" (Mateo 5, 8). Cuando Jesús pronuncia las bienaventuranzas se pone a sí mismo como modelo de sus discípulos, pero podía tener en cuenta a María, que es la primera discípula.

Corazón de María, escuela del conocimiento de Jesucristo. Sobre el Corazón de la llena de gracia descendió la sombra del Espíritu Santo en el momento de la concepción virginal (Lucas 1, 35). Y el latido de ese corazón fue lo primero que escuchó el Hombre-Dios en el seno de su Madre. El Corazón de María es, por lo tanto, el testigo privilegiado de la vida de Jesús, en la cual se nos revela Dios. Ella es testigo desde su concepción, hasta el lanzazo del centurión.

No hay conocimiento verdadero de Cristo sino a través de María. Eso es lo que nos dice el Corazón de la Madre en todas las imágenes en que se nos mues-tra. Aquí, en nuestra parroquia, el Corazón de Nuestra Señora de la Paciencia se muestra atravesado por siete espadas, las espadas de los siete dolores que la placa de mármol, junto a ella, le recuerda al fiel atribulado, que viene a buscar paciencia, fuerza y consuelo a los pies de su madre.

Este templo sería muy frío si no estuviera habitado por estos dos corazones: el de Jesús en el Sagrario, representado por la imagen que Monseñor Ricardo Isasa hizo traer de España. El Corazón de María, cuya presencia consoladora está allí donde esté el de su hijo, nos recuerda esta imagen, ante la cual llegaron a orar aquellos santos pastores nuestros a quienes perteneció: Monseñor Vera, primero, y Monseñor Isasa, después.

San Ignacio, nuestro patrono, llevaba siempre consigo, entre sus ropas y sobre su pecho, una imagen de la Virgen Dolorosa. Otro título más, para la presencia del compasivo Corazón de María en este templo que patrocina San Ignacio.

En la otra placa de mármol que hay junto a la imagen de Nuestra Señora, están grabados los escudos de los obispos Vera e Isasa, y la fórmula de nuestra entrega filial a María, en un 25 de marzo, fecha en que se le entregara nuestro Patrono. Ojalá que en este triduo, queridos hermanos, nos conceda el Señor la gracia a todos nosotros de grabar indeleble, imborrablemente, la memoria de esa Alianza nuestra con la Madre de nuestro Salvador, para que sea más im-borrable aún en nuestros corazones que en ese mármol.

Mañana, con la gracia de Dios, seguiremos meditando sobre los demás símbolos del emblema: el corazón en llamas, coronado de espinas y traspasado por la lanza.

SEGUNDO DÍA

Queridos hermanos: ayer comenzamos nuestra contemplación y meditación del emblema del Corazón de María, centrando nuestra atención en el Corazón mismo.

A la luz de la Sagrada Escritura, veíamos en el Corazón de María la primicia de los corazones nuevos, anhelado por los justos y que Dios prometiera por medio de los profetas. Veíamos en María, la madre y maestra de una nueva humanidad. Corazones nuevos: Hombres nuevos.

Decíamos también que María nos enseña a conocer a Jesús, los misterios de cuya vida Ella guardaba y meditaba en su Corazón, desde el principio al fin, según nos enseña San Lucas.

Hoy, con la gracia de Dios, vamos a meditar sobre las espinas, el fuego y la espada, que son también símbolos que integran el emblema del corazón de María y que nos dicen algo acerca de la condición de este corazón nuevo, que es el suyo y al que el nuestro se debe parecer.

Para tratar de penetrar en el sentido de estos símbolos, pediremos ayuda a la Sagrada Escritura.

Las espinas

Comencemos por las espinas.

Una asociación inmediata y la más obvia, se establece con la corona de espinas de Jesús. Ciertamente, convenía encontrar la misma corona de espinas que corona al Mesías sufriente, en el Corazón de la Madre del Mesías. Cómo no iba a guardar la Madre esa corona en su Corazón. Ambos corazones coronados de espinas nos hablan de la comunión en el amor y en los padecimientos.

Pero si consultamos las Sagradas Escrituras, vemos aparecer las espinas en varias oportunidades que nos revelan el sentido teológico de las espinas.

Las espinas aparecen por primera vez en la Sagrada Escritura en el relato de la caída de nuestros primeros padres. A consecuencia del pecado, les sobrevienen a Adán y Eva muchas calamidades, que el Señor les anuncia con pesadum-bre, ya que su voluntad respecto del hombre y de su vida sobre la tierra había sido muy distinta.

Entre esas calamidades, Dios les anuncia que la tierra producirá espinas: "Por tu causa quedará maldita la tierra... espinas y abrojos te producirá y co-merás la hierba del campo; con el sudor del rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste tomado, porque polvo eres y al polvo volverás" (Génesis 3, 18).

La tierra, de la que el hombre ha sido tomado, es alcanzada por las consecuencias del pecado de la creatura que salió de ella. La tierra es alcanzada por la maldición y desde entonces comienza a producir espinas.

En el lenguaje de la Escritura las espinas son, por lo tanto –ahora lo comprendemos–, consecuencia del pecado original. Son manifestación del estado de irreconciliación en que quedaron la tierra y el hombre. Esa irreconciliación, que no le permite al hombre vivir fácilmente sobre la tierra, es especialmente evidente en los desiertos, donde éste no puede vivir a causa de la infertilidad del suelo, sobre el cual sólo logran sobrevivir las plantas espinosas, los abrojos, zarzas y espinillos.

La corona de espinas, ya sea la de Cristo en la Pasión, ya sea la que ciñe el Corazón de su Madre, nos habla por lo tanto del pecado original, ese drama terrible al que Jesús vino a poner remedio. Así como Jesús carga sobre sí los pecados del mundo, porta sobre su cabeza, en forma de corona de espinas, la maldición de la tierra, el signo de la irreconciliación entre el hombre pecador, hijo de Adán y Eva, y la tierra de la que fueron tomados. "Él era herido por nuestras rebeldías..." (Isaías 53, 4).

Las espinas, sin embargo, están trenzadas en forma de corona. Y esto también quiere decirnos algo. Quiere decir que por su pasión, Jesús ha transformado la maldición y el castigo, en un triunfo y en una victoria.

La espada de fuego

Si avanzamos un poco más en la lectura del relato del castigo del pecado en el libro del Génesis, nos encontramos también con una espada de fuego. O, si traducimos a la letra, con "un fuego como espada".

¿Qué relación hay entre esa espada y la que traspasa el alma de la Madre de Jesús?

El relato de los castigos que Dios anuncia, termina con la expulsión del Paraíso, a cuya entrada quedan apostados ángeles con espadas de fuego (o fuego como espada), encargados de impedir el acceso al árbol de la vida. Recordemos el texto: "Y le expulsó el Señor Dios del jardín de Edén para que sirviese al suelo de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén a los querubines y *la llama refulgente de la espada* para impedir el acceso al árbol de la vida" (Génesis 3, 23-24).

Los querubines, en la Sagrada Escritura, son ángeles. Su nombre significa "bendecidores", pues bendicen a Dios en su presencia. Ellos no sólo están en la Presencia de Dios, sino que son ángeles de la Presencia. Ése es no sólo su pri-vilegio y su lugar, sino también su ministerio, su misión: señalar y visibilizar la Presencia, comunicarla a los hombres. Se los representaba sobre el Arca de la Alianza con las alas desplegadas. Sobre ellos, como sobre un trono, se sentaba el Dios invisble para hacerse presente a su pueblo. Es a estos seres angélicos a los que el Señor

les encarga que impidan el acceso al árbol de la vida al arbitrio y la insolencia de los hombres desacatados.

La espada refulgente, o el fuego como espada, es el rayo.

Las espinas, la espada y el fuego, aparecen, pues, en este relato del castigo por el pecado original, asociados en un mismo contexto y expresando distintos aspectos del castigo, o de los efectos desastrosos del pecado. El hombre se convierte ahora en un siervo de la tierra, en un esclavo que ha de servirla, ha de labrarla fatigosamente y entre espinas, para cobrar de ella un salario de pan. Pero el árbol de la vida queda en el Paraíso perdido, inaccesible ahora. Los ángeles de la Presencia, armados del rayo, le vedan al hombre el acceso a la perdida intimidad y convivencia paradisíaca.

Siendo hoy la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, no podemos dejar de abrir un paréntesis, ya que estamos comentando este pasaje de la Sagrada Escritura, para señalar que en la tradición católica, se celebra a la Cruz como Árbol de la Vida. Los textos de la liturgia de la fiesta de hoy lo celebran así, en términos que nos evocan algunos cantos del Viernes Santo. Uno de esos himnos canta:

> "Árbol lleno de luz, árbol hermoso,
> árbol ornado con la regia púrpura".

Y otro:

> "¡Oh Cruz fiel, árbol único en nobleza!
> jamás el bosque dio mejor tributo
> en hoja, en flor, en fruto...
> Dulce árbol, donde la vida empieza
> con un peso tan dulce en su corteza.
> Tú solo entre los árboles, crecido
> para tender a Cristo en tu regazo;
> tú el Arca que nos salva, tú el abrazo
> de Dios con los verdugos del Ungido".

A medida que avanzamos en este correlacionamiento de símbolos bíblicos, creo que puede irse advirtiendo que el corazón, el fuego, la espada y las espinas, nos remiten por un lado al castigo del pecado original, pero por otro, al remedio que puso Dios a aquellos males en la Pasión de su Hijo.

Al hacerse hombre, Dios tomó sobre sí las espinas y fue herido por la espada y el fuego. Y es de ese remedio que nos hablan esos símbolos desde el Corazón de nuestra Madre, donde ellos se han convertido, en efecto, de castigo en remedio y de maldición en bendición.

Ya no hay Querubines a las puertas del Paraíso para impedirnos el acceso al Árbol de la Vida, sino que, en la Cruz, Árbol de Vida, se ofrece a nosotros Jesús mismo, como fruto de la ciencia del bien y del mal que da la sabiduría a sus discípulos, y que lejos de celarse se nos da en alimento para hacernos iguales a Dios.

Y junto al Árbol de la Cruz, para tomarnos como hijos y darnos la vida, está María, la nueva Eva que nos da a comer el fruto eucarístico, en vez del fruto de Muerte que la primera Eva le sirvió a Adán.

Los mismos símbolos nos hablan en el Génesis de una cosa y en el Evangelio de la contraria. Allá nos pintan las consecuencias del pecado. Aquí nos hablan de la sobreabundancia de la gracia y de la salvación.

Al mismo tiempo, podemos ir advirtiendo cómo en la Sagrada Escritura, los símbolos están regidos por leyes propias de combinación y de asociación entre sí. Esas leyes pertenecen al modo y al lenguaje en el que el Espíritu Santo quiere hablarnos en las Escrituras.

Cada lengua permite asociaciones y juegos de palabras que no se pueden traducir en otras. Por ejemplo, ya que toca a nuestro asunto, en hebreo hay una relación verbal –y de ahí deriva una vinculación simbólica y semántica– entre la *llama* y la *espada*. En muchas culturas se ha notado la semejanza de las llamas de fuego con la hoja de una espada, o también con la lengua del hombre. Es que el fuego destruye y mata, o también devora, como decimos en castellano, donde son frases hechas decir “lenguas de fuego” o “lengua afilada”.

En hebreo se habla de la *lengua de la espada*; y se dice que *devora*, para aludir metafóricamente a su acción de matar. Y al igual que en castellano, se habla en hebreo de *lenguas de fuego*. De modo que en hebreo, la palabra *lengua* se enlaza con la espada y con el fuego y puede asociar a ambos entre sí, por un efecto de triangulación simbólica. Se dice en hebreo que devora el fuego con su lengua o su espada. Se dice también que la espada devora con su lengua, como hace el fuego.

Para hacernos sensibles a ese universo simbólico del texto inspirado, pode-mos recurrir a algunos ejemplos de la Escritura.

Los profetas, inspirándose en textos como los del Génesis, han podido expresar sus amenazas de castigo en estos términos:

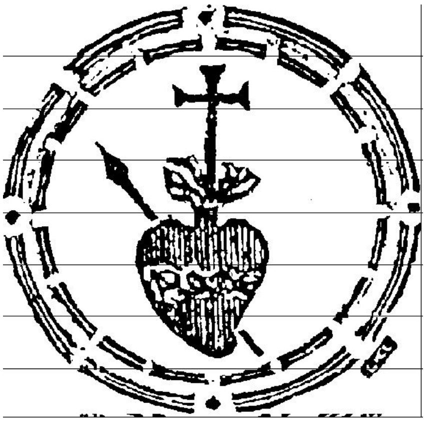
> “Sobre el solar de mi pueblo
> *zarza y espino* crecerá
> y también sobre todas las casas de placer
> de la ciudad divertida”
>
> (Isaías 32, 13).

"La Tierra está en duelo, languidece,
el Líbano está ajado y mustio...
concebiréis forraje, pariréis paja
y mi soplo como *fuego* os *devorará*"

(Isaías 33, 9. 11; ver Lucas 28, 31).

"Los pueblos serán calcinados
como *espinos* cortados
que devorará el *fuego*"

(Isaías 33, 12).



El salmista ve a sus enemigos que lo rodean como un incendio de zarzas: "Me rodeaban como avispas, llameaban como *fuego de zarzas*, pero yo los corté en el Nombre del Señor" (Salmo 118, 12).

David dice que los malvados son como "espinas del desierto" que no son recogidas con las manos, sino que se los maneja con el hierro "para quemarlos" (2 Samuel 23, 6).

Ezequiel sueña con la paz de los últimos tiempos en estos términos:

"Ya no habrá más, para la Casa de Israel,
espina que punce ni *zarza* que lastime,
entre los pueblos vecinos que la desprecian"

(Ezequiel 28, 24).

Con estos textos quiero señalar a la atención de ustedes, cómo y por qué van asociados el fuego y las espinas en las Sagradas Escrituras.

Los príncipes y los reyes vecinos de Israel, son como *fuegos* peligrosos por su vecindad. De los pueblos, leemos a menudo en las Escrituras que sale fuego que calcina a otros pueblos vecinos:

"De Jeshbón saldrá *fuego*
y una *llama* de la ciudad de Sijón"

(Números 21, 28).

El profeta Ezequiel entona un canto fúnebre, una elegía por los príncipes de Israel, en estos términos que ya les irán resultando conocidos:

“Tu madre era una vid
plantada a orillas de las aguas.
Era fecunda, exuberante,
por la abundancia de agua.
Un ramo robusto le salió
que llegó a ser cetro de soberano;
su talla se elevó
hasta las mismas nubes.
Era imponente por su altura
y su riqueza de ramaje.
Pero ha sido arrancada con furor,
en tierra ha quedado tendida;
el viento del este ha agostado sus frutos;
ha sido rota,
su ramo robusto se ha secado,
lo ha *devorado el fuego*.
Y ahora está plantada en el *desierto*,
en tierra de sequía y de sed.
Ha salido *fuego* de su ramo,
ha *devorado* sus sarmientos y su fruto.
No volverá a tener su ramo fuerte,
su cetro real”

(Ezequiel 19, 10-14).

Como se ve: las espinas, el fuego que devora, el hierro que corta los espinos para arrojarlas al fuego, son en el lenguaje bíblico del Espíritu Santo, los emblemas del *castigo*. ¿Qué hacen, pues, en el Corazón de María y de Jesús?

Hay un texto de Isaías que quizás nos permita comprenderlo. Hablándonos del servidor de Dios sufriente, nos dice:

“Creció como un retoño delante de nosotros,
como raíz de tierra árida,
no tenía apariencia ni belleza
ni aspecto que pudiésemos estimar.
Despreciable y deshecho de hombres,
varón de dolores y sabedor de dolencias,
como uno ante quien se oculta el rostro,
despreciable, y no lo tuvimos en cuenta.
Y, sin embargo, eran nuestras dolencias
las que él llevaba sobre sí
y nuestros dolores los que soportaba!
Nosotros lo tuvimos por azotado,
herido por Dios y humillado.

Él soportó el castigo que nos trae la paz,
y con sus cardenales fuimos curados...
Por sus desdichas justificará mi Siervo a muchos
y las culpas de ellos soportará él.
Por eso le daré su parte entre los grandes...
ya que indefenso se entregó a la muerte
y con los rebeldes fue contado,
cuando él llevó el pecado de muchos
e intercedió por los rebeldes"

(Isaías 53).

Quizás podamos comprender mejor ahora, a la luz de este texto, por qué los mismos símbolos nos hablan en el Génesis de una cosa y en el Evangelio de la contraria. Allá de castigo por el pecado, y aquí de salvación del pecado.

Jesús, Siervo Sufriente, tomó sobre sí las espinas, el fuego y la espada. Y María se guardó todo esto en el Corazón.

Cierta vez Jesús dijo: "fuego he venido a traer a la tierra y qué quiero sino que arda" (Lucas 12, 49). Pero a sus discípulos que querían pedir fuego del cielo para que destruyera una ciudad inamistosa, Jesús los reprendió: "No sabéis de qué espíritu sois" (Lucas 9, 54 ss.). No era el fuego destructor el que Jesús quería y venía a traer. No era con ese fuego con el que deseaba incendiar la tierra, sino con ese otro fuego que vemos consumir a los Sagrados Corazones.

Del cetro de este Mesías no sale fuego destructor de los enemigos, sino un fuego de amor divino, más fuerte que la muerte y que ni un océano puede extinguir (Cantar 8, 6-7).

Con la gracia de Dios, mañana continuaremos nuestra contemplación de estos símbolos a la luz de las Sagradas Escrituras.

TERCER DÍA

Queridos hermanos: venimos meditando y contemplando el emblema del Corazón de María en este triduo preparatorio a la fiesta de Nuestra Señora de los Dolores. Contemplábamos el Corazón, las espinas, el fuego y la espada o las espadas.

Decíamos el primer día que el Corazón de María es la primicia de los Corazones *nuevos*, deseados por los justos y prometidos por Dios, por boca de sus profetas, para el tiempo de la Nueva Alianza. Decíamos también, cómo Lucas, el evangelista de la Virgen y del Corazón de María, así lo comprendió y lo enseñó a la Iglesia. Decíamos que la Iglesia, inspirada por Lucas, aprendió de su evan-

gelio a rezar el Santo Rosario, contemplando los misterios de la vida de Cristo desde el Corazón de la Madre, donde están guardados.

Vimos ayer cómo las zarzas, espinas, abrojos y espinillos, son símbolos del castigo por el pecado; vimos cómo la espada de fuego impedía el regreso de insolentes o temerarios al Paraíso perdido, a la Presencia de Dios y al Árbol de la Vida; vimos asimismo cómo Jesús cargó esas maldiciones y castigos sobre sí, para librar de ellos a la Humanidad; vimos cómo los mismos símbolos se con-vertían así de castigo en remedio, y de maldición en bendición. De modo que los mismos símbolos que nos hablaban en el Génesis de una cosa, nos hablan en el Evangelio de la contraria. Allá nos hablaban de las consecuencias del pe-cado, aquí nos pintan la sobreabundancia de la gracia y de la salvación.

Jesús y María tienen en sus corazones el fuego, las espinas, la herida de la lanza o las espadas. Decíamos por fin ayer que Jesús, como Siervo Sufriente, tomó sobre sí el castigo que merecíamos por los culpables, siendo así que era el único cordero inocente, y que María se guardó todo ese sufrimiento redentor del Hijo en su Corazón Inmaculado.

En ambos corazones brilla el perdón de Dios. Porque ni en el Corazón del Hijo ni en el de la Madre hay lugar a la más mínima sombra de rencor. En ellos arde, puro y sin escoria, el fuego del perdón divino; que quiere consumir al pecado pero no al pecador.

En realidad, a la luz de este fuego y de esta espada, a la luz de esta corona de espinas, nos es posible comprender mejor cómo en los castigos por el pecado original que anunciaba el Génesis no había una reacción de “bronca” divina, sino una profunda pena y la preparación del remedio y de la salvación que vendría con Jesús.

Las zarzas y el fuego

Hoy quiero referirme a dos escenas bíblicas más, en las cuales aparecen las espinas, el fuego y la espada. Son ellas:

1°) La fábula de los árboles que eligieron por rey a la zarza, narrada en el libro de los Jueces, capítulo noveno.

2°) El encuentro de Moisés con Dios en la zarza ardiente del Sinaí, en el libro del Éxodo, capítulo tercero.

En el primer texto, la zarza contagia su incendio y devora con su fuego a los árboles de su alrededor. En el otro caso, el fuego que arde en el corazón de la zarza, no la consume. Y es en ese fuego no-destructor donde Dios se muestra a Moisés, expresándose a sí mismo como fuego de amor misericordioso y no como pasión de ira destructora y devoradora. Allí mismo, Dios le manifiesta a Moisés su

Nombre: *Yo soy el que soy*, o quizás mejor: *Yo soy el que estaré* (*con vosotros,* o sea, *el Emmanuel*), es decir, el Dios de la Presencia recuperada.

Me da devoción considerar que la zarza ardiente que vio Moisés prefiguraba el misterio de los Corazones de Jesús y de María. Y para tratar de explicarlo, o mostrarlo, los invito a que comencemos recordando los dos pasajes bíblicos.

1) *Un Rey perverso se entredestruye con un pueblo perverso*

En el libro de los Jueces leemos la historia de un hombre ambicioso y mal-vado, llamado Abimélek, que tras matar a todos sus hermanos, porque eran sus rivales para alcanzar el trono, se hace elegir rey de Siquem y de todo Bet-Miló (Jueces 9, 1-6). Su hermano menor, llamado Jotam, que había escapado a la matanza, cuando se enteró de la coronación del asesino, subió a la cumbre del Monte Garizim, y desde allí le gritó a la ciudad una fábula. Era en realidad una profecía. Y concluye con una maldición. La fábula le pronostica a la ciudad que el que se han elegido como rey será la causa de su perdición. Oigamos esa fábula:

> "Los árboles se pusieron en camino para buscarse un rey a quien ungir.
>
> –Dijeron al olivo: «Sé tú nuestro rey».
>
> –Les respondió el olivo: «¿Voy a renunciar al aceite con que gracias a mí son honrados los dioses y los hombres, para ir a vagar por encima de los árboles?».
>
> –Los árboles dijeron a la higuera: «Ven tú a reinar sobre nosotros».
>
> –Les respondió la higuera: «¿Voy a renunciar a mi dulzura y a mi sabroso fruto, para ir a vagar por encima de los árboles?».
>
> –Los árboles dijeron a la vid: «Ven tú a reinar sobre nosotros».
>
> –Les respondió la vid: «¿Voy a renunciar a mi mosto, el que alegra a los dioses y a los hombres, para ir a vagar por encima de los árboles?».
>
> –Todos los árboles dijeron a la zarza: «Ven tú a reinar sobre nosotros».
>
> –La zarza respondió a los árboles: «Si con sinceridad venís a ungirme a mí para reinar sobre vosotros, llegad y cobijaos a mi sombra. Y si así no fuera, *brote de la zarza fuego que devore a los cedros del Líbano*».

Y ahora, decidme –continuó gritando Jotam–, ¿habéis obrado con sinceridad y lealtad al elegir rey a Abimélek? ¿Habéis sido leales con mi padre Yeru-bbaal que combatió en favor de vosotros? Abimélek, habiendo matado a los hijos de vuestro bienhechor, ha sido coronado rey por vosotros. Pues bien, si ha-béis obrado bien, que Abimélek sea vuestra alegría y vosotros la suya. Pero si habéis obrado mal –maldijo Jotam– que salga fuego de Abimélek y devore a los vecinos de Siquem y de Bet-Miló. Y que salga fuego de los vecinos de Siquem y de Bet-Miló y devore a Abimélek (Jueces 9, 16-20).

La lógica de Jotam es clara. Si el reinado de Abimélek está fundado en la justicia, será feliz. Pero si tiene sus pies hundidos en sangre y violencia, como es

el caso, esa misma violencia los entredestruirá.

Los iracundos, en efecto, se entredevoran en su ira. El fuego que sale de la zarza es el mismo que devora a la vez a la zarza y a sus árboles vecinos, a los que se propaga el incendio de las espinas. Abimélek, razona Jotam, es un violento y su violencia os devorará a vosotros. Y de su violencia tendréis que defenderos con violencia.

Al apólogo de Jotam, subyace una enseñanza acerca de los pueblos y de los gobiernos que ellos se eligen, que vendría bien meditar en tiempos de elecciones. Pero no podemos detenernos aquí con ese aspecto, que no interesa a nues-tro fin. Lo que nos interesa sobre todo recalcar es cómo las zarzas y los espinos son alimento proverbial de las llamas. Sea porque en ellos se ceba fácilmente el incendio espontáneo, sea porque el hombre se ve obligado a cortarlos y quemarlos.

Leamos ahora el otro texto de la zarza ardiente en el Sinaí.

2) *El Señor se revela en un fuego que no devora las espinas*

> "Moisés era pastor del rebaño de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián. Una vez llevó las ovejas más allá del desierto; y llegó hasta Horeb, la montaña de Dios. El Ángel del Señor se le apareció en forma de *llama de fuego, en medio de una zarza*. Vio que la zarza estaba ardiendo, pero no se consumía. Dijo, pues, Moisés: «Voy a contemplar este extraño caso: por qué no se consume la *zarza*». Cuando vio el Señor que Moisés se acercaba para mirar, lo llamó *de en medio* de la zarza, diciendo: «¡Moisés! ¡Moisés!». Él respondió: «Heme aquí». Le dijo: «No te acerques aquí; quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada». Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios" (Éxodo 3, 1-6).

Razón tenía Moisés en asombrarse y considerar extraño el hecho de que este fuego no devorara la zarza, manjar apetecido por el fuego y los incendios, elemento proverbialmente combustible. El recorrido por textos de la Escritura que hemos hecho ayer y hoy, nos permite también a nosotros compartir su asombro y extrañeza; pero también entender mejor lo excepcional que hay en los sentimientos del amor divino. Dios se muestra a sí mismo en forma de *fuego que no devora*. Y el fuego que vio Moisés prefiguraba el de los Sagrados Corazones. Yo tengo para mí, en efecto, que lo que vio Moisés en el Sinaí fue el Misterio de los Corazones ardiendo en las espinas: el Misterio de la Pasión salvadora, los Corazones de Jesús y de María.

La escena de la zarza ardiendo en el libro del Éxodo está a media distancia entre las espinas y las espadas de fuego de los querubines, en el relato del Génesis,

y los Corazones ardiendo en las espinas de la Pasión.

Si leemos el texto bíblico en su lengua original, que es el hebreo, el texto se abre a posibilidades de significación múltiples que no siempre es fácil reflejar en las traducciones. Los comentaristas del texto tienen mayores posibilidades que los traductores, de explicar los múltiples sentidos posibles que el autor humano y el Autor divino pueden haber querido darle a un determinado texto. A veces, el autor sagrado intenta positivamente usar expresiones ambivalentes o poliva-lentes. Y eso es imposible expresarlo en la traducción. Los traductores se ven for-zados a simplificar y elegir uno de los sentidos posibles, porque no pueden entrar en explicaciones.

Los rabinos judíos, que comentan directamente el texto hebreo con gran conocimiento de esa lengua y con métodos exegéticos propios, ofrecen luces para entender matices de significación propios que abren al lector diversos planos de interpretación en un mismo texto. Según un dicho rabínico: "La Escritura tiene setenta caras". Vale decir: una plenitud de sentidos.

Naturalmente, por las intrepretaciones de los rabinos no podemos guiarnos en cosas de fe. Pero sí son atendibles en asuntos filológicos tocantes a la lengua hebrea. San Jerónimo y otros grandes escrituristas y teólogos católicos no han dudado en consultarlos y aprender de ellos en estos campos. Podemos pues acudir a ellos sin temor y con provecho para nuestra fe.

En cuanto a entrar a investigar la lengua original y exponer a los fieles lo investigado, nos anima el dicho de Santa Teresita del Niño Jesús: "Si yo hubiera sido sacerdote, habría estudiado a fondo el hebreo y el griego, a fin de conocer el pensamiento divino, tal como Dios se dignó expresarlo en nuestro lenguaje humano".

3) *Algunas conjeturas interpretativas*

En una colección de antiguos comentarios rabínicos sobre el libro del Éxodo, llamado *Midrásh Éxodo Rabbáh*, encontramos un comentario a las palabras de nuestro texto: "Como una llama de fuego en medio de las espinas".

El comentario dice así:

> "Otra opinión acerca de «a manera de llama de fuego», dice que estaba (el fuego) a ambos lados de la zarza y encima de ella, igual que el corazón (en hebreo = *leb*) está puesto entre ambas partes del cuerpo y en la parte de arriba".

Según este comentario, el fuego estaba dentro de la zarza como un corazón; era como el corazón ígneo de la zarza. O también, el fuego ardía en el corazón de la zarza. En todo caso, los rabinos son sensibles a relacionar los diversos símbolos del texto, que son los mismos de nuestro emblema.

El famoso comentarista medieval judío Rabbí Salomón Isaac, más conocido como el Rashí, comenta así nuestro pasaje:

> "En una llama de fuego (en hebreo = *b^{e}labbat 'esh*): *Es el corazón* (leb) del fuego. Expresión al estilo de: «En el corazón del cielo» (Deute-ronomio 4, 11), «el corazón de la encina» (2 Samuel 18, 14) que significa: *en medio de*.
>
> Y no te extrañes de que diga *labbat* por *leb* (con *tau* final), porque hay otro ejemplo de eso en Ezequiel 16, 30: «¡Oh! ¡Qué frágil es tu corazón!» (= *libbatekha*)".

Según este autorizadísimo rabino, en nuestro texto podemos leer que Moisés vio a Dios "en el corazón de la llama o del fuego" (*b^{e}libbat 'esh*). O como vimos, según los otros rabinos antes aludidos, el pasaje puede interpretarse como "el fuego ardía en el corazón de la zarza".

Creo que siguiendo el consejo de Jesús, que recomendaba a todo escriba instruido en el Reino de los cielos sacar de su tesoro lo nuevo y lo viejo, me está no sólo permitido sino de alguna manera indicado, transitar este camino de la exégesis rabínica, adoptando su hermenéutica, aunque yendo más lejos que ellos, y en la dirección de mi fe. Por este camino, leo en el texto:

> "Y se dejó ver el Ángel de Dios a él en forma de corazones de fuego" (*b^{e}libbót 'esh*).

Y también, ambivalentemente:

> "En forma de lengua de fuego" (*b^{e}labbat 'esh*).
> "En forma de espada de fuego" (*b^{e}labbat 'esh*).
> "En forma de corazones de hombre" (*b^{e}libbót 'ish*).
>
> "De en medio de la zarza (= *mitok has^{e}néh*).

Y también, ambivalentemente:

> "De en medio del odio" (= *mitok hasin'áh*).

Es decir, en otras palabras, "corazones de fuego, que arden en medio del odio sin consumir a los que los odian".

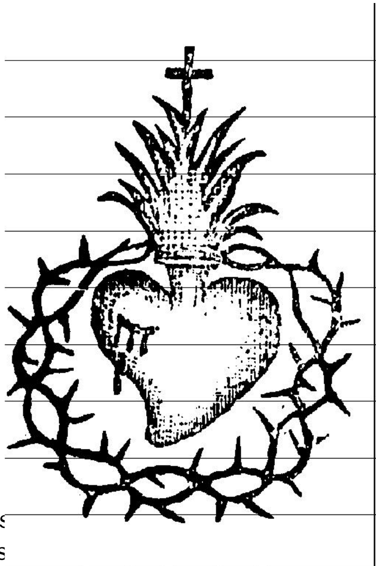
C C C

Y así hemos llegado, queridos hermanos, al final de nuestra contemplación, en este último día de nuestro triduo.

Hemos contemplado el emblema del Corazón de María,

coronado de espinas, ardiendo en medio de ellas y traspasado por la espada.

Para bucear en el sentido y el significado de los símbolos que componen ese emblema, hemos pedido ayuda a la Sagrada Escritura, orientados en esa consulta por los comentarios de los Santos Padres, sin desdeñar el aporte de los co-mentarios rabínicos.



Los símbolos no lo dicen todo. Expres ıto. Quedarían, por lo tanto, muchas otras cos rar. Me doy por satisfecho si el recorrido por los textos de la Escritura ha sugerido algo a nuestro espíritu; si he logrado poner en común con ustedes algo de lo que me da vueltas dentro del corazón cuando vengo a ponerme delante de nuestra imagen parroquial de Nuestra Señora de la Paciencia.

Esta imagen tiene sobre mí el efecto que Dimas Antuña, nuestro teólogo laico uruguayo, mi querido maestro tan grande como desconocido, pedía que tuviese la imagen de San José que su amigo escultor intentaba tallar:

> "Que la imagen tenga algo de grande, de simple; algo que detenga. Una imagen para ahuyentar las devociones interesadas. Que el devoto entre a la Iglesia para pedir (para sí) cosas temporales o egoístas" y en vez de pedir lo que venía a pedir, en este caso por sus propias aflicciones y pesares, "sea detenido por la paz" de esta imagen y "pida oración, co-nocimiento del propio pecado y de la misericordia divina, y desprecio del mundo. Una imagen que detenga el corazón blando, sucio y sentimental de nuestra época" \.

Una imagen –diría yo– que nos remita con símbolos elocuentes a los mis-terios centrales de nuestra fe. Como es, felizmente, la imagen de Nuestra Señora de la Paciencia que se venera en este templo de San Ignacio de Loyola.

\ Ver Dimas Antuña, "Carta a un escultor", *Gladius* Nº 28, pág. 79.

Efusiones de la Santísima Trinidad en el alma

¡Oh Trinidad, Dios altísimo, clementísimo, beneficentísimo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios! Yo espero en Ti. Instrúyeme, dirígeme, sosténme.

¡Oh Padre! Por tu infinito poder, fija en ti mi memoria y llénala de santos y divinos pensamientos.

¡Oh Hijo! Con tu eterna sabiduría, ilumina mi entendimiento, concédele el conocimiento de tu suma verdad y de mi propia bajeza.

¡Oh Espíritu Santo, que eres el amor del Padre y del Hijo! Con tu incomprensible bondad, transfiere mi voluntad en Ti e inflámala con el fuego inextinguible de caridad.

¡Oh Señor mío y Dios mío! ¡Oh mi principio y mi fin! ¡Oh esencia sumamente sencilla, sumamente tranquila y sumamente amable! ¡Oh abismo de dulzura y de delicias! ¡Oh amable luz mía y suma felicidad de mi alma, océano de gozos inenarrables, plenitud perfecta de todo bien, mi Dios y mi todo! ¿Qué me falta cuando te poseo? Tú eres mi único e inmutable bien. Nada debo buscar fuera de Ti. Nada más que a Ti busco y deseo. Señor, atráeme a Ti. Yo llamo, ¡oh Señor!, ábreme. Abre a un huérfano que te implora. Sumérgeme en el abismo de tu divinidad. Hazme un espíritu contigo, para que pueda yo poseer dentro de mí tus delicias.

San Alberto Magno

(enviado por Luis A. Barnada)

MONSEÑOR MANUEL GONZÁLEZ GARCÍA (1877-1940)

P. Miguel López

EL presente trabajo sobre la persona y la obra del Arcipreste de Huelva –Obispo de Málaga–Desterrado– Obispo de Palencia– más conocido como "El Obispo del Sagrario Abandonado", propone una antología de textos acerca de su misión sacerdotal dentro de la Iglesia de España; misión que no ha quedado reducida a los límites de nuestra Madre Patria sino que se ha extendido no sólo por Europa sino también se arraigó en la América española.

Con ocasión del año Eucarístico Nacional queremos resaltar la Obra de Monseñor Manuel González, obra netamente eucarística, razón por la cual es verdaderamente evangelizadora y misionera porque está fundada en lo que hace la razón de ser del sacerdote y la fuente y culmen de la vida espiritual y litúrgica de la Iglesia: la Eucaristía y la Santa Misa. Es una obra que comprende no sólo a los sacerdotes sino a todos los hijos de la Iglesia.

Ubicación histórica. Biografía

Nace Mons. Manuel González el 25 de febrero de 1877 en Sevilla. En el seno de una familia sencilla, humilde y cristiana. Notable influencia ejercerá en su persona la piedad eucarística de su madre, quién comulgaba a diario, costumbre muy rara en esos tiempos. Recibió una formación cristiana en el seno de su familia y en las escuelas religiosas de San Luis y San Miguel donde bebió una piedad eucarística y mariana que contribuyeron a despertar en él la orientación hacia el sacerdocio.

Ingresó al seminario a los doce años para ser ordenado sacerdote el 21 de setiembre de 1901. Dando una misión en Palomares del Río al año siguiente descubre la vocación del Sagrario abandonado. Es nombrado capellán del Asilo de las Hermanitas de los pobres. Se licencia en derecho canónico. El 16 de junio de 1905 es designado Arcipreste de Huelva. Tenía 28 años y allí se desempeñará por espacio de 10 años. Período notablemente fecundo en fundaciones que encauzan y expresan su vocación eucarística. En este período funda la revista *El*

granito de Arena, La obra de las Tres Marías de los Sagrarios-Calvarios y escribe su primer libro *Lo que puede un cura hoy*. Para los niños establecerá los "Juanitos" del Sagrario.

Siendo Arcipreste de Huelva ocupa el Papado San Pio X, el Papa de la Eucaristía, quien reconocerá y favorecerá la incipiente obra de Manuel González. El 16 de diciembre de 1913 es preconizado Obispo titular de Olimpo, Auxiliar de Málaga, quedando como Obispo propio el 22 de abril de 1920. Se desem-peña por espacio de 20 años como Obispo de Málaga; 4 de estos años debió pasarlos desterrado en Gibraltar debido a la guerra civil española iniciada desde 1931 en que le queman el Palacio Episcopal.

Esta es la época más fecunda en que consolidará y dará una forma estable a su Obra.

Contó con el apoyo concreto tanto de Benedicto XV como de Pio XI. Siendo Obispo de Málaga funda los Misioneros Eucarísticos Diocesanos y las Hermanas Marías Nazarenas y el Seminario Diocesano. Entroniza el Corazón de Jesús en la diócesis ubicándolo en el Seminario.

Estando desterrado y refugiado en Gibraltar, sucesivamente se establecerá en Ronda y luego en Madrid por mandato de la Santa Sede. En esta época funda la Reparación Eucarística Infantil y celebra las bodas de plata de la Pía Unión de las Marías de los Sagrarios-Calvarios. El 5 de agosto es nombrado Obispo de Palencia. Antes había dicho al Papa: "Viuda cuando a su Santidad le plazca; segundas nupcias con nadie". Aceptará desposarse con esta nueva diócesis para continuar allí su obra. Por espacio de 3 años y 3 meses se desempeña como Obispo titular. Después de fundar la revista infantil "RE–IN–E" (Reparación Infantil Eucarística), muere santamente en Madrid y es sepultado en la capilla del Sagrario de la Catedral de Palencia.

Sobre la blanca losa del sepulcro está esculpido su epitafio escrito de su mano, como lema, herencia, programa y síntesis de toda su vida íntegramente gastada al servicio de la Eucaristía:

> Pido ser enterrado junto a un Sagrario para que mis huesos, después de muerto, como mi lengua y mi pluma en vida, estén siempre diciendo a los que pasen: ¡Ahí está Jesús! ¡Ahí está! ¡No dejadlo aban-donado! Madre Inmaculada, San Juan, Santas Marías, llevad mi alma a la compañía eterna del Corazón de Jesús en el Cielo [1].

La razón de ser de su sacerdocio

Su primer Sagrario abandonado: ocurrió en Palomares de Río donde fue a misionar al poco tiempo de ser ordenado sacerdote.

> Fuíme derecho al Sagrario de la restaurada Iglesia en busca de alas a mis casi caídos entusiasmos... y ¡Qué Sagrario! Un ventanuco como

1 *El Obispo del Sagrario abandonado*, J.Campos, pág. 577.

de un palmo cuadrado, con más telarañas que cristales, dejaba entrar trabajosamente la luz de la calle... dos velas que lo mismo podía ser de sebo que de tierra o de las dos cosas juntas, un mantel con enca-jes de jirones y quemaduras y adornos de goterones negros, una lám-para mugrienta goteando aceite sobre unas baldosas pringosas... ¡Qué Sagrario Dios mío! y qué esfuerzos tuvieron que hacer allí mi fe y mi valor para no volver a tomar el burro del sacristán que aún estaba amarrado a los aldabones de la puerta de la Iglesia y salir corriendo para mi casa!.

Pero no huí, allí me quedé un rato largo y allí encontré mi plan de misión y alientos para llevarlo a cabo: pero sobre todo allí encontré... allí, de rodillas ante aquel montón de harapos y suciedades, mi fe veía a través de aquella puertecilla apolillada a un Jesús tan callado, tan paciente, tan desairado, tan bueno, que me miraba... si parecíame que después de recorrer con su vista aquel desierto de almas, posaba su mirada entre triste y suplicante, que me decía mucho y me pedía más, que me hacía llorar y guardar al mismo tiempo las lágrimas para no afligirlo más, una mirada en la que se reflejaban unas ganas infinitas de querer y una angustia infinita también por no encontrar quien quisiera ser querido... una mirada en la que se reflejaba todo lo triste del Evangelio: lo triste del "no había para ellos posada en Belén", lo triste de aquellas palabras del Maestro: Y vosotros también queréis dejarme?; lo triste del mendigo Lázaro pidiendo las migajas sobrantes de la mesa de Epulón, lo triste de la traición de Judas, de la negación de Pedro, de la bofetada del soldado, de los salivazos del pretorio, del abandono de todos... Sí, sí, aquellas tristezas estaban allí en aquel Sagrario oprimiendo, estrujando al Corazón dulce de Jesús y haciendo salir por sus ojos su jugo amargo, ¡lágrimas benditas las de aquellos ojos! [2].

Esta providencial experiencia cambiará la visión del sacerdocio asimilada en el Seminario, dándole un nuevo matiz, que encarnará en su vida sacerdotal:

Al poema pastoril en mis ensueños apostólicos del Seminario, había sucedido de pronto la visión de una tragedia. Sobre aquel cuadro todo luz, todo expansión, todo alegría de los pueblos que yo creía cristianos y que por tanto tiempo había embelesado mi alma, acababa de caer una mancha roja, como de sangre, que quitaba toda la alegría del cuadro y apagaba toda la luz. ¡La sangre que al Corazón más bueno de todos de los buenos corazones de padres le están haciendo brotar la herida del abandono más cruel y brutal de todos los malos hijos! ¡Ay! Abandono del Sagrario, cómo te quedaste pegado a mi alma! ¡Qué claro me hiciste ver todo el mal que de ahí salía y todo el bien que por él dejaba de recibirse! ¡Ay! Qué bien me diste a entender la definición de mi sacerdocio haciéndome ver que un sacerdote no es ni más ni menos que un hombre elegido y consagrado por Dios para pelear contra el abandono del Sagrario! [3].

Yo no sé que nuestra religión tenga un estímulo más poderoso de

2 *Aunque todos... yo no*, págs. 20–21.
3 Ibídem, pág. 23.

gratitud, un principio más eficaz de amor, un móvil más fuerte de acción que un rato de oración ante un Sagrario abandonado... De mí sé deciros que aquella tarde en aquel rato de Sagrario yo entreví para mi sacerdocio una ocupación en la que antes no había ni soñado y para entusiasmos otra poesía que antes me era desconocida. Creo que allí se desvanecieron mis ilusiones de cura de pueblo de costumbres patriarcales y sencillas.

Ser cura de un pueblo que no quisiera a Jesucristo, para quererlo yo por todo el pueblo, emplear mi sacerdocio en cuidar a Jesucristo en las necesidades que su vida de Sagrario le ha creado, alimentarlo con mi amor, calentarlo con mi presencia, entretenerlo con mi con-versación, defenderlo contra el abandono y la ingratitud, proporcionar desahogos a su Corazón con mis santos sacrificios, servirle de pies para llevarlo donde lo desean, de manos para dar limosna en su nombre aun a los que no lo quieren, de boca para hablar de Él y consolar por Él y gritar en favor de Él cuando se empeñen en no oírlo... hasta que lo oigan y lo sigan... ¡Que hermoso sacerdocio! [4].

La semilla sembrada en aquel pueblecito de mis primeras desilusiones apostólicas, calentada en los invernaderos de las Hermanitas de lo pobres, iba despuntando y dando al aire su tallo... ¡El abandono del Sagrario!

¡Dios mío, cómo te agradezco que entre todas las impresiones de mi vida de sacerdote y Párroco, la dominante, la casi exclusiva hayas querido que sea la producida por el abandono del Sagrario! ¡Cómo tengo que agradecerte, Corazón de mi Jesús, el que me hayas llamado ayer, a sentir y predicar el Sagrario abandonado!, gracia tuya ha sido Señor, y muy larga, la de haberme como clavado mis ojos y mi boca y mi mano y mi pluma y mi alma en ese abandono, para llorar el cual no hay lágrimas bastantes en el mundo. Para hablar de ese abandono y dar a conocer su remedio se ha escrito en este libro [5].

Siendo ya Obispo de Málaga dejará bien claro que lo que inició en Huelva iba a continuarlo ahora como Obispo y con una entera dedicación. Será *el Obis-po del Sagrario Abandonado*. Su primera misión será buscar compañía para el más abandonado y pobre de los abandonados: Jesús Sacramentado.

Yo no quiero que en mi vida de Obispo, como antes en mi vida de sacerdote, se acongoje mi alma más que por una sola pena, que es la mayor de todas; el abandono del Sagrario y se regocije más que con una sola alegría; el Sagrario acompañado.

Yo no quiero predicar a las gentes, ni catequizar a los niños, ni consolar a los tristes, ni socorrer a los pobres, ni visitar a los pueblos, ni atraer corazones, ni perdonar pecados contra Dios, injurias contra mí, más que para quitar al Corazón de Jesús Sacramentado la gran pe-sadumbre de su abandono y para llevarle el dulce regalo de la compañía de las

4 Ibídem, pág. 21.
5 Ibídem, pág. 31.

almas...

Yo no quiero ser el Obispo de la sabiduría, ni de la actividad, ni de los pobres, ni de los ricos, yo no quiero ser más que el Obispo de Sagrario abandonado. Para mis pasos yo no quiero más que un ca-mino, el que lleva al Sagrario, y yo sé que andando por ese camino encontraré hambrientos de muchas clases y los hartaré de todo pan, descubriré niños pobres y pobres niños y me sobrará el dinero y los auxilios para levantarles escuelas y refugios para remediarles sus po-brezas, tropezaré con tristes sin consuelo, con ciegos, con tullidos y hasta con muertos del alma o del cuerpo y haré descender sobre ellos la alegría de la vida y de la salud.

Yo no quiero, yo no ansío otra ocupación para mi vida de Obispo que la de abrirle muchas trochas a ese camino del Sagrario. Marías y discípulos de San Juan, a eso voy a Málaga y a donde quiera que me manden, a ser el Obispo de los consuelos para dos grandes desconsolados: el Sagrario y el pueblo. El Sagrario desolado porque se ha quedado sin pueblo, el pueblo desolado porque se ha quedado sin Sagrario conocido, amado y frecuentado.

Por eso mi escudo de armas será el vuestro, Sagrario en el Calvario, y por eso es mi único programa de Obispo será trabajar por tapar la vista de ese Calvario con la presencia ante el Sagrario del pueblo que se fue y vuelve [6].

El abandono de los Sagrarios acompañados

Toda su espiritualidad y acción sacerdotal esta fundamentada en una verdad de fe: en la Santísima Eucaristía está presente Jesucristo Resucitado. Por eso toda desatención del Santísimo Sacramento es en desprecio a la persona misma de Cristo:

> Lo que aquí se busca es acabar con ese contrasentido y contraderecho y contrarazón que envuelve el creer que Jesucristo está realmente presente en el Sagrario todo el día y toda la noche, lo mismo en la artística y suntuosa catedral que en la ruinosa y misérrima iglesia de aldea, y dejarlo solo día y noche...
>
> ¿Es leal, es justo, es lógico ese proceder? ¿Qué fe es esa que no hace caso de lo que cree o qué corazones tienen los hombres de esa fe? Lógico es que el pagano, el judío, el impío, vuelvan las espaldas al Sagrario. ¡No creen! Pero que las vuelva y viva como si no existiera el que sabe tan cierto como lo más cierto que sepa, que detrás de aquella puertecita dorada vive Jesús del Evangelio con todo su poder, con to-do su corazón, con toda su misericordia... ¿Puede eso justificarse? ¿O por lo contrario hay injusticia e inconsecuencia que más hagan sufrir a la divina víctima de ellas y que peores resultados puedan traer a quienes la perpetran? [7].

Mons. González deja bien en claro que esta actitud de abandono no difiere en

6 Ibídem, págs. 112–113.
7 Ibídem, pág. 5.

nada de la señalada en los Evangelios y que si en algo se distingue es en detrimento de la presencia Eucarística:

> Estas páginas llevan el propósito de poner a los hombres de fe y de corazón en frente de un mal que no sé cómo llamarlo y que después de llamarlo con todos los nombres malos de la tierra, todavía no lo habría hecho adecuadamente: ¡El abandono del Sagrario! Es decir la repetición constante para el Corazón de Jesucristo de lo más triste de su Evangelio.
>
> Es Belén, su pueblo, con sus puertas cerradas y sin un rinconcito para que nazca; es Nazaret, la tierra de casi toda su vida, intentarlo arrojarlo desde lo alto del monte; es Jerusalén, el gran teatro de sus milagros, dejándolo sin comer y sin casa para dormir el mismo Do-mingo de Ramos; es el "abandonándolo, todos huyeron" de la noche de las agonías del Huerto; es el desconsolador y tristísimo "vino a los suyos y los suyos no le recibieron" del Evangelio de San Juan repetidos todos los días en miles y miles de Sagrarios en donde la mismísima víc-tima de aquellas deslealtades [8].

El libro que contiene estas quejas se titula *Aunque todos... Yo no* y lleva por subtítulo "Libro de lealtad al Señor más deslealmente servido". En este mismo libro señala que Jesús en el Sagrario es el más abandonado de todos los pobres:

> Muy triste sí; pero con todo el color negro y el sabor amargo que queráis poner a esa tristeza, es la situación en que se encuentra en muchísimos Sagrarios Jesucristo Sacramentado... Vais a permitirme que yo que invoco muchas veces la solicitud de vuestra caridad en favor de los niños pobres y de todos los pobres abandonados, invoque hoy vuestra atención primero y vuestra cooperación después en favor del más abandonado de todos lo pobres: es el ¡Santísimo Sacramento!
>
> Abandonado y pobre le he llamado;... abandonado, digo, y vais a ver hasta qué punto y en qué medida. Hay pueblos, no creáis que allá entre los salvajes, hay pueblos, ¡en España! en los que se pasan semanas, meses sin que se abra el Sagrario y otros en los que no comulga nadie, ni nadie visita el Santísimo Sacramento; y en muchísimos, si se abre, es para que comulgue alguna viejecita del tiempo antiguo.
>
> En esos pueblos, muchos de sus habitantes ni saben ya que hay Sagrarios, ni qué es comulgar, y llegan al fin de sus vidas sin haber hecho la primera comunión. Si a esos desgraciados les preguntáis por la casa de Jesucristo en aquel pueblo, no sabrían qué responderos. ¡Abandonado! y ¿Qué mayor abandono que estar solo desde la mañana a la noche y desde la noche a la mañana? Así, completamente solo está Jesucristo en muchísimos Sagrarios. Y por consiguiente:
>
> ¡Pobre! no ya con pobreza material, que en esa, hay Sagrarios que en nada se diferenciarían del primer Sagrario de Belén, sino con pobreza de calor, de oraciones, de virtudes, de compañía....En torno a esos Sagrarios no hay ni calor de corazones amantes, ni lágrimas de ruego,

---

8 Ibídem, pág. 4.

ni suspiros de arrepentimiento, ni ayes de necesitados, ni grati-tud de reconocidos, ni rodillas dobladas, ni cabezas inclinadas, ni ojos que miran, ni bocas que piden, ni corazones que se ofrecen... ¡Nada!

...¿Conocéis a algún pobre, algún abandonado en situación más triste? Yo lo conozco. Busco con quién compararlo y la única situación que encuentro que puede compararse con ésta es la en que se vio el mismo Jesucristo en el Calvario.

¡Qué! ¿Jesucristo en el Calvario, abandonado de Dios y de los hombres por quienes se inmolaba, no se parece mucho al Jesucristo del Sagrario abandonado no de Dios, que lo impide su estado glorioso, pero sí de los hombres por quienes se inmola constantemente? Si hay alguna diferencia, es desfavorable para su vida de Sagrario. En el Cal-vario, siquiera, había unas Marías que lloraban y consolaban; en esos Sagrarios de que os he hablado ¡Ni eso hay! [9].

El dolor, la ofensa, el desprecio es más grave cuanto que quien la comete es más cercano, es tan amado, tanto ha costado, como lo es el bautizado, por quien se ha quedado presente y cercano Jesucristo para ser objeto de amor por parte de los suyos:

Yo no quisiera actuar de Jeremías subido en las murallas del pueblo cristiano para llorar a gritos la desolación a que han reducido el Sagrario, antes lleno de pueblo;...

Veo pueblos, y cuenta que no hablo del extranjero que no conozco, sino de mi Patria, de la ¡Católica España! veo algunos pueblos sin templo, pero veo mucho más templos sin pueblo que los frecuente,... ¡Oh Dios mío! ¡Los Sagrarios abandonados! ¡Sagrarios de llaves enmohecidas de no servir, de vecinos que no conocen ni las palabras Eucaristía, comunión, Santísimo Sacramento!Los Sagrarios sin niños que cariñosamente alboroten, sin doncellas que perfumen con su pureza y su recato, sin viejecitas que se consuelen, sin lágrimas de arrepentidos, sin suspiros de amadores, sin rodillas de agradecidos, sin... ¡Dios mío, Dios mío! sin nada que te halague, que te confiese, que te haga sentir, ¡sin nada! y ¡hay tantos así! ¡hay tantos que, pudiendo yo con relativa facilidad hacer por medio de las Marías, que lo llenan todo, la estadística de ellos, todavía no me he atrevido a pedirla, porque me falta valor para llegar a la cifra final! [10].

Un Sagrario abandonado es un mal que afecta a Nuestro Señor Jesucristo pero sobre todo que redunda en perjuicio de aquellos que lo hacen y por quienes se ha quedado Sacramentado:

Tengo la persuasión firmísima de que prácticamente el mayor mal de todos los males y causa de todo mal, no sólo en el orden religioso, sino en el moral, social, y familiar es el abandono del Sagrario. Si no hay otro nombre en el que pueda haber salvación fuera del nombre de

---

9 Ibídem, págs. 47–48.
10 Ibídem, pág. 35.

> Jesús; si la Sagrada Eucaristía, adorada, visitada, comulgada y sacrificada, es la aplicación de esa salud y por tanto la fuente más abundante de gloria para Dios, de reparación por los pecados de los hombres y de bienes para el mundo, el abandono de la Sagrada Eucaristía, al cegar la corriente de esa fuente, priva a Dios de la mayor gloria que de los hombres puede recibir y a éstos de los mayores y mejores bienes que de Dios pueden esperar [11].
>
> Sin detenerme aquí a probar cuál sea en teoría el mayor mal de todos los que a la presente edad aquejan, yo digo, y creo que está en el convencimiento de todos vosotros, que el mal del abandono del Sagrario reúne en sí todos los males, como la llaga purulenta del apestado contiene el bacilo de innumerables infecciones, como la dinamita del petardo contiene todas las destrucciones que produce su explosión. Porque vosotros sabéis que Sagrario abandonado o poco frecuentado es lo mismo que Dios desairado y postergado, obligado a ser más justiciero que misericordioso, más juez que Padre, lo mismo que niños sin bautismo y sin educación, que familias sin bendición de Dios y sin matrimonio indisoluble, que enfermedad y muerte sin alivios y esperanzas de otra vida, la vida verdadera, que virtud sin moral, que moral sin dogmas fundamentales, que extinción de la fe iluminadora de todos los caminos de la vida, que la caridad sustituida por una filantropía egoísta, que la conciencia sustituida por un honor hipócrita, que la justicia social suplantada por la fuerza y la trapacería, que el capital sin entrañas y el trabajo por esclavitud, que lujuria y soberbia y ambición triunfantes y castidad y humildad y virtudes pisoteadas.
>
> Sagrario abandonado es levantar templos y rendir adoración a todas las malas pasiones de los hombres, mientras los ángeles custodios entristecidos tienen que escribir en las fachadas de los templos cristianos del verdadero Dios, el lema que San Pablo en los de Grecia: ¡Deo Ignoto!¡ Dios desconocido de la catedral gótica y de la parroquia y de la aldea, qué triste todo esto! Nos encontramos delante de un hecho tan cierto como triste, tan trascendental como funesto: ¡La des-población del Sagrario! [12]

Siendo Jesucristo “El camino, la Verdad y la Vida”, no frecuentar el Sagrario es cerrarse y despreciar la vida que Cristo nos mereció muriendo en la Cruz. Es dejarlo solo en el Calvario y no aprovecharnos de su sangre redentora:

> Un Sagrario en medio de un pueblo que no comulga ni trata con Jesucristo, es un río en medio de un desierto, es decir, es una monstruosidad que no se da en el orden natural. En este orden, si se diera el caso de un río que al paso de su corriente, no hiciera crecer ni una pobre mata silvestre, ni un arbolillo que sombreara un poco sus riberas, y la naturaleza indignada o, variaría su curso llevándoselo a tierras más

11 Ibídem, pág. 35.
12 *Aunque todos... yo no*, págs. 37–38.

> agradecidas, o lo secaría con el ardor de los rayos del sol y con los desprendimientos de las tierras flojas e ingratas.
>
> Esa monstruosidad que el orden natural no permite la cometen los hombres con la fuente de agua viva que se llama Sagrario. ¡ Hay tantos Sagrarios en medio de desiertos y sin oasis! ¿No llenará una gran mi-sión sobrenatural la obra que tome a pechos el formar oasis espirituales junto a los Sagrarios, ora sembrando, cultivando las plantas ya mar-chitas del propio suelo, ora trasplantando de jardines ya cultivados y preparando injertos?
>
> No hay más diferencia que en el Calvario está Jesús pasible y en el Sagrario ya está glorioso; por lo demás, si hay alguna diferencia, es desfavorable para su vida de Sagrario. En el Calvario, en medio de las ofensas y del odio y del dolor había unas Marías, y al frente de ellas, María, Reina de los Mártires, que lloraban y consolaban. En estos Sagrarios abandonados ¡no hay Marías! ¿No será muy grata al Corazón Eucarístico de Jesús la obra que le procure Marías para sus Sagrarios Calvarios? [14].

Nos recalca Manuel González que el Cristianismo es el Sagrario. Sin Eucaristía no hay Cristianismo auténtico, ni virtudes sólidas. La calidad es anterior a la cantidad y la calidad la da la Eucaristía:

> Nos hemos dejado llevar mucho de la sugestión de número y muy poco de la calidad. Nos hemos extasiado muchas veces ante nuestros templos rebosando gentes, nuestras procesiones recibiendo homenajes y aclamaciones populares. Nos hemos recreado quizás demasiado en el título de católica de nuestra España, en el carácter oficial de nuestra religión en España, en las gloriosas acciones de nuestra católica historia, en nuestros católicos antepasados, y mientras nuestro espíritu se entretenía en esos arrobamientos y nuestras manos en aplaudir nues-tra fe tradicional, y nuestra boca en alabarla, no echábamos de ver que ese pueblo cuya fe tanto aplaudíamos estaba casi a cuarta ración de alimento espiritual.
>
> Como que el espíritu de ese pueblo no recibía más alimento que un sermón de cuando en cuando, quizás más aplaudido que elocuen-tes que entendido y practicado, una Misa de doce, quizá más elegante que devota, unas funciones con más luces y flores que unción y recogimiento, una caridad de más apariencia que fondo y con más filantropía laica que virtud Cristiana.
>
> Más aún, ese pueblo ha oído poco o casi nada del Evangelio, y ha tenido como un misterio (revelable sólo a los iniciados) el conocimiento y la práctica de la piedad, ese pueblo ha olvidado o no ha aprendido el catecismo, ha pasado a sus niños por las escuelas seis o siete años sin que se les diera de comulgar más que una sola vez y eso cuando la aparición de las picardías del niño anunciaba el uso de razón...A ese

---

13 Ibídem, págs. 67–68.
14 Ibídem, pág. 68.

pueblo sobre todo, y la pena más amarga anuda mi garganta al tocar este punto, a ese pueblo se le dejó perder el hábito del Sagrario.

El Sagrario dejó de ser el nido de amores, el alcázar de la dicha, la sala del festín, la casa solariega de los cristianos, y se fue trocando poco a poco en casa muy respetable, es verdad, pero tan aislada como respetable y tan inaccesible como aislada. Yo no sé que se haya hecho jamás más daño a la vida cristiana como ese retirar de su circulación del Sagrario.

El Cristianismo es el Sagrario, y aunque ésta no sea la ocasión de demostrarlo, vosotros afirmaréis conmigo que el Sagrario en nuestra religión no es un remate más o menos airoso de sus cimas, ni un broche de oro que lo cierra, ni una de las instituciones que lo embellecen, sino que la Eucaristía, el Sagrario, *es todo el Cristianismo*; es el principio, fin y razón de ser de sus dogmas y su moral, de sus sacrificios y de sus virtudes, de sus bellezas y de sus milagros.

Yo no puedo pensar qué sería un cristianismo sin Eucaristía, por-que su Fundador no quiso que lo hubiera; pero sí digo que el actual cristianismo todo es con, por, un, para, la Eucaristía, y sin ella no titubeo en decirlo, el Cristianismo es nada, de tal modo que puede formularse esta regla cierta: a más frecuencia de Sagrario más Cristianismo; a menos Sagrario menos Cristianismo.

Pues bien, el pueblo aquel que llenaba nuestros templos y dejó de frecuentar el Sagrario, llegó a olvidar prácticamente que el Sagrario era todo lo grande e insustituible casa de comida de las almas y a persuadirse que era sólo lugar de recreo o tribunal para premiar a los Santos o trono altísimo de la majestad de Dios y terminó por dejar sólo el Sagrario para los Santos o para los que quieran andar por caminos estrechos.

Nuestro pueblo llegó a creerse, prácticamente al menos que podía conservarse en un cristianismo regular y de modestas pretensiones sin Sagrario.¡Qué horror! ¡Cómo si se pudiera vivir sin comer! [15]

Y ¿qué pasó? Tratar y hablar de la Eucaristía como cosa de adorno; han salido estos otros pueblos de Sagrarios abandonados de los hombres y acompañados sólo de las telaraña. Ese pueblo a pesar de lo tradicional de su fe, de lo arraigado de sus costumbres cristianas, de las buenas inclinaciones de su carácter, ese pueblo tenía que padecer de hambre, y, no satisfecha ésta, caer en una inapetencia funesta precursora de una muerte espiritual inminente... Esos males que hemos padecido de prensa, de modas, de gobierno, si no su principio, su fomento lo han tenido en esa falta de reservas, en esa desnutrición en que ha sorprendido al pueblo que fue cristiano [16].

Una vocación y obra al servicio de los Sagrarios abandonados y de los curas aislados y desalentados

15 Ibídem, págs. 40–41.
16 Ibídem, pág. 42.

Los Sagrarios abandonados no son los únicos que preocupan a Mons Ma-nuel González; también conoce y se compadece de la suerte de los curas que se encuentran aislados por la distancia, desalentados por sus empresas apostóli-cas y atados en su inexperiencia a medios pastorales ineficaces:

> Causa honda pena la situación de los pobres curas de Sagrarios abandonados. Pueden clasificarse en tres grupos:
>
> 1 – El de los curas fervorosos, trabajadores, celosos que, sin conseguir fruto visible, trabajan día y noche sobre corazones duros como la piedra y fríos como el hielo.
>
> 2 – El de los curas desalentados y pesimistas: trabajaron con celo al principio, pusieron en juego los recursos de su apostolado, predicaron, dieron limosna, creyeron hacer cuanto debían; pero una calumnia, una torcida interpretación de sus actos, la indiferencia con que sus trabajos eran acogidos, el odio quizás que despertaron, el consejo de los prudentes según la carne, de "no apretar demasiado", de "no exa-gerar la nota", de "la necesidad de reservarse un poco", de "es inútil cuanto se haga" , de "que todo es igual", etc., y sobre todo la soledad, fueron abatiendo su espíritu, aflojando sus brazos, apagando su entu-siasmo, cerrando y oscureciendo sus horizontes, y acabaron por hacer lo corriente y por caer en un triste desaliento.
>
> 3 – El de los curas caídos: aunque por fortuna no tantos como desean nuestros enemigos, no faltan Judas en la casa de Dios. Un mal paso no corregido a tiempo, la misma corrupción y vida escandalosa del pueblo, y ésta es la causa más frecuente, la persecución verdaderamente diabólica que algunos seres pervertidos emprenden contra la virtud del cura, la ociosidad y otras causas hacen algunas veces del joven cura que fue a su parroquia, piadoso, bien intencionado y lleno de celo, un desgraciado que no sirve para otra cosa que para alegrar al de-monio y a sus secuaces y hacer llorar al Ángel custodio del pueblo [17].

Su experiencia Sacerdotal es fuente de su preocupación y del empeño puesto al servicio del Sagrario y del Sacerdocio.

> A mi corazón de sacerdote le basta saber que tuve una parroquia de 20.000 almas a mi cargo, que por la salvación de esas almas no regateé sacrificios ni industrias de celo, y que, sin embargo, mi parro-quia no dejó de llenarse de hijos suyos, ni aun los Domingos. Ése era el gran problema de mi vida sacerdotal, el bocado amargo que siempre estaba probando, mi pesadilla cuando dormía y mi preocupación des-pierto, era lo que ponía mis días tristes y lo que nublaba todas mis ale-grías, mi gran contrariedad, y lo que me hacía sentir despiadadamente el peso de mis pecados y la ausencia de la santidad a la que estoy llamado, eso es lo que hasta me sacaba los colores de la vergüenza a la cara: ¡mi parroquia desierta muchas veces, casi desierta otras y llena nunca, y las

17 Ibídem, págs. 69–70.

tabernas y los casinos de mi parroquia rebosando de gente!

Y como yo sé que esa es también la gran pena, la gran contrariedad, el gran problema de la mayoría de mis hermanos los sacerdotes, yo os invitaría a que os vinierais conmigo en espíritu al Sagrario de aquella mi parroquia, y si vuestra paciencia no lo llevaría a mal, escucharías lo que el cura de aquella parroquia le decía al Amo suyo y de todas las cosas. Es una conversación que poco más o menos versa sobre estos tres puntos: ¡Que no vienen!, ¿Por qué no vendrán?, ¿Cómo no ven-drían?...

Y después de hacer un recuento de obras de atracción realizadas por él o por otros, de estudiar sobre el terreno con todo el desapasionamiento posible las causas de esa aversión, antipatía o desgano de la Iglesia que caracteriza a las gentes de nuestro tiempo, el cura de mi Sagrario sacaba esta consecuencia: los hombres han perdido el apetito espiritual.

¿Por qué? Porque se les ha hecho pasar mucha hambre y el hambre cuando es excesiva trae inapetencia y hasta la repulsión de los alimentos. ¿Hambre de qué? Hambre de vida intensamente cristiana. Yo no trato de inculpar a nadie, no hago otra cosa que repetir el examen de conciencia que hacía delante de mi Sagrario. Y me he dicho muchas veces: Estamos pagando un error de nuestros antepasados y quizás propios [18].

¿Cómo vendrán? Dejad que el cura aquel os vuelva a contar las cosas que decía al Amo de su Sagrario en las horas que ante Él se pasaba: "llenar mi parroquia, Señor, ¡cuánto lo ansío! ¡Qué alegría verla con las puertas abiertas de par en par, para que los fieles que no caben dentro rebosen hacia fuera y todo el pórtico tenga que convertirse en Iglesia! ¡Mi Iglesia llena, Señor!

Y parece que le respondían desde allá adentro: ¿llena?

¡Cuanto tú quieras! Mira yo no me pago de la grandeza del número de los hombres, sino de la grandeza de sus virtudes, y de sus obras buenas. Yo no vine a levantar ejércitos que asustaran a hombres, sino a sembrar y fecundar virtudes y obras buenas que purificaran la tierra y embalsamaran el cielo. Yo no me siento acompañado con el número sino con la calidad. Muchas veces veo mis Iglesias llenas de pueblo y me siento solo y tan abandonado como en el Huerto.

Mira, sacerdote mío, despreocúpate tú de la sugestión del número y preocúpate más de la calidad. Más que llenarme de gente mis Igle-sias, preocúpate en llenármelas de buen olor de comuniones fervorosas, de adoraciones rendidas, de suspiros de amor, de aspiraciones de esperanza, de inspiraciones de fe, de oraciones bien rezadas, de lágrimas de pecadores, de propósitos eficaces de enmienda, de vida intensamente Eucarística.

Déjame a mí multiplicar la gente cuando tú con mi gracia multipliques la alegría en Mí y en ti he de producir el olor de esas cosas buenas. Llena mi templo de ese olor de cosas buenas y yo te prometo que ese olor se extenderá por las calles y las casas de tu feligresía y verás cómo la Iglesia tuya será pequeña y tendrás que levantar más Iglesias para los que han

18 Ibídem, págs. 38–40.

de venir... *Pero sabe que no puede haber cosas buenas con mi Sagrario cerrado*.

Mira que hombres y obras que no pasen por el Sagrario abierto no pueden oler bien y al fin y a la postre olerán a muerto. Mira que si te duelen las injusticias que padecen los pobres, las penas de los en-fermos, los escándalos de los niños... te debe doler sobre todo el dolor, el abandono que padezco en el Sagrario, que es la injusticia de más urgente y trascendental reparación y la pena que más escarnece y el escándalo que más ruinas trae a las almas...

Mira que un Sagrario abandonado es para mi Corazón la más cruel de todas las contrariedades, y para sus vecinos la fuente de todas sus desdichas. Sí, dedica tu celo y tu industria en buscarme un grupo de almas, tres, dos, una siquiera que se ponga de verdad a amarme y acompañarme en mi Sagrario... que se vuelvan locas de amor... un loco hace ciento... ¡Que se abran muchas veces las puertas de mi Sagrario y verás lo que sale por ellas! [19]

Mons. González tenía bien en claro cuál era el estilo sacerdotal querido para sus presbíteros. Estilo que, por otra parte, no debe perder su vigencia y eficacia:

Yo deseo para usted un sacerdocio que escriba como San Francisco de Sales, que predique como San Juan Crisóstomo, que confiese co-mo el cura de Ars. Que celebre como San Felipe Neri; que se chifle por la gloria del Amo, como San Ignacio por la gloria de Dios, que se entregue a los prójimos sin quitarse a Dios como San Pablo, que sea puro, fiel y delicado como San Juan Evangelista y que ame a Dios, a la Iglesia y a las almas como el propio Corazón de Jesús.

Lo quiero a usted tan ilustrado como humilde; tan celoso como discreto; tan blando como puro; tan confiado en Él como desconfiado en sí; tan activo como interior; tan... loco por la Eucaristía como el loco mayor de los manicomios del Amor no amado: Que sea usted un sacerdote Eucarístico en su piedad, en su propaganda, en su catequesis, en su familia, en sus amistades, en sus puntos de vista, y... todo lo demás vendrá por añadidura [20].

Corazón de mi Jesús, yo no quiero para mis pies de sacerdote otro camino que el que va del Cenáculo al Calvario, o el que vuelve del Calvario al Cenáculo [21].

Señala que hay un sacerdocio que se identifica con la Hostia que diariamente trata en la Santa Misa. Debe ser una Hostia-víctima:

Un sacerdote que cada día... ofrece en honor del Padre Dios a Jesús inmolado y se ofrece inmolado con Él y que da cuanto tiene y se da cuanto es a las almas, sin esperar nada de ellas. Es un sacerdote sacrificado a gusto en su Misa de cada día en honor del Padre Dios con y como Jesús en el Sagrario y en la comunión. Un sacerdote-Hostia es

---

19 Ibídem, págs. 38–39, 44.
20 *El granito de arena*, N°1148, L 968, pág. 101.
21 *Mi jaculatoria hoy*, pág. 72.

un retrato vivo de la hostia de la Misa y de la comunión por dentro y por fuera. Sacerdotes-Hostias como el Jesús del Sacerdocio: Víctima y Sacerdote a la vez y como Él, siempre sacerdote y siempre víctima, y por tanto siempre haciendo bien y no esperando nunca el pago [22].

La puerta del Sagrario ¡es arco de triunfo!... Si el mundo con sus hom-bres, sus costumbres con su civilización, su vida toda no han podido cristianizarse más que por el nombre de Jesús no puede hoy recristia-nizarse sino por la Eucaristía de Jesús. Sacerdotes, hermanos queridos, que gastáis la vida en lamentar derrotas, y en excusar vuestra inacción con la inutilidad de los esfuerzos y con la imposibilidad de la victoria sobre los males que nos rodean... ¡A esperar, ayudar y celebrar el triun-fo del Callado y Oculto Vencedor Sacramentado! ¡Por Dios no habléis de derrotas junto al gran arco del triunfo de vuestro Sagrario! [23].

Sacerdote de Cristo, no te acobardes, no estás sólo! Está contigo toda la Iglesia con su inmenso poder; no eres huérfano, está contigo la Madre Inmaculada con toda su infinita ternura y está contigo el Corazón de Jesús vivo y real en tu Sagrario. La omnipotencia de Dios entre tus manos [24].

La compañía reparadora de los Sagrarios–Calvarios abandonados

Mons. Manuel González organizará una obra para poner fin a los problemas mencionados: los Sagrarios abandonados, los curas desalentados y el pueblo sin Sagrario; una obra que se perpetúe una vez que él haya desaparecido. Una obra que inicie una revolución desde arriba:

> Ésta que se considera como la más radical de todas las revoluciones, es la que viene a operar en el campo de la piedad cristiana, la Obra de las Marías. ¿Cómo? ¿Estamos convencidos de que la causa de todos los males que padece el pueblo viene del abandono, en que todos, directores y dirigidos han dejado el Sagrario? ¿Estamos convencidos de que unos ricos que comulgan bien y a diario serán padres y no tiranos de sus operarios y dependientes y que unos pobres que comulguen bien y a diario serán unos obreros alegres, corteses, resignados, sobrios y tranquilos? ¿Estamos convencidos de que en una casa en donde to-dos comulguen bien y a diario hay paz y pan? y ¿Estamos convencidos de que si todos los hombres comulgaran bien y a diario estarían de más la guardia civil, las cárceles y demás instituciones sociales por cuya extirpación sueñan los socialistas y anarquistas? Y por último ¿estamos convencidos y persuadidos de que siendo Jesucristo la fuente, la base, la norma, la defensa, la sanción de todo derecho, no puede éste conservarse inmune, ni dejar de estar conculcado no sólo en sus símbolos

22 *Testimonio y Mensaje*.
23 *El rosario Sacerdotal*, pág. 19.
24 *Testimonio y Mensaje*.

y representaciones, sino en Sí mismo, en su misma persona real y verdadera?

¿Estamos convencidos? Pues entonces vamos a empezar la revolución para la restauración cristiana del pueblo por Él, por Jesucristo Sacramentado, que eso es empezar por la cabeza y por el principio y obrar con lógica y no perder el tiempo en curar síntomas dejando intacta la causa de la enfermedad.

Las Marías y los discípulos de San Juan, haciendo del Sagrario el centro de todas sus operaciones, el principio, el medio y el fin de todas sus obras de celo, ocupándose y preocupándose ante y sobre todo de que el Sagrario esté acompañado, están de verdad haciendo la revolución desde arriba [25].

Revistiendo el abandono del Sagrario, dentro de las ofensas contra la Sagrada Eucaristía, una gravedad especial y trascendental, urge una Obra que haga fin esencial suyo combatir el abandono y la soledad de los Sagrarios... hace falta una Obra que aprovechándose de la especialidad de todas esas otras, e ingeniándose con nuevos medios, lleve a cada Sagrario abandonado, la adoración que se le debe, el desagravio por lo que no se le da y la compañía que el Jesús de aquel Sagrario espera y desea [26].

La conveniencia de acabar con el aislamiento de los párrocos de los pueblos encargados de los Sagrarios abandonados poniendo a su servicio los elementos de piedad y propaganda de la capital de la Diócesis de otros pueblos en que abundan esos elementos. Causa honda pena la situación de los pobres curas de Sagrarios abandonados... Ved ahora las ventajas que estas tres clases de curas pueden reportar de la Obra de las tres Marías.

Para los curas fervorosos, la comunión y las visitas de las Marías servirán de consuelo y aliento. Para los curas desalentados y de corazón muerto por el pesimismo, esta Obra es una resurrección. Aquellas Marías que a pie atravesando largas distancias vienen a su pueblo y le piden con ansia que les exponga, aunque sea con manifiesto menor, o que les dé la Sagrada Comunión y que se ponen de acuerdo con él para fundar o reanimar la catequesis, las hijas de María, el apostolado que van de casa en casa, invitando a sus moradores a que vayan al templo, a la Santa Misión... Y ¿para el cura caído? La historia, aunque de poco tiempo no corta, de esta Obra, enseña que mientras unos, los menos, se han revuelto contra las Marías, se han negado a recibir su auxilio, las han recibido de mala cara y malos modos, otros casi todos, seguramente atraídos por el espíritu de sacrificio y por la delicadeza de amor que lleva a las Marías a visitar su Sagrario; se han mostrado agradecidos y han llegado hasta derramar lágrimas reveladoras. Dios sabe de qué gracias y qué sentimientos... ¡Soledad de los curas de pueblo, cuántas víctimas tienes!... ¡Dios mío!, ¡Dios mío! ¡Qué dignos de

25 *Aunque todos... yo no*, págs. 73–74.
26 Ibídem, pág. 65.

lástima son esos pobres curas solitarios! ¡Gloria y gloria de héroe y de Santo al que perseverare! ¡Compasión y compasión grande al que ha caído! [27].

"¿No es objeto digno, no digo ya de una obra de celo, sino de un instituto religioso el combatir el abandono del Sagrario? ¿No dio lugar a la fundación de famosos institutos la meditación y predicación de la Santa Infancia, de la Pasión del Señor, de los Dolores de la Santísima Virgen y otros objetos particulares dentro del campo de la piedad y de la religión?" [28]

Las obras puestas para este fin por Mons. González fueron oportunas y arraigaron prontamente en la vida de los fieles poniendo remedio a este gran mal. Enumeramos cuáles fueron ellas:

1 – **Las tres Marías de los Sagrarios–Calvarios**

Establecidas el 4 de marzo de 1910.

Son una obra de reparación Eucarística para, en unión de María Inmaculada y a ejemplo de las Marías del Evangelio, dar y buscar compañía a los Sagrarios abandonados, solitarios o poco frecuentados. Se dice de las "Marías" porque trata de reanudar e imitar cerca del Corazón Eucarístico Abandonado, el ejemplo de María inmaculada al pie de la Cruz y de aquellas piadosas mujeres del Calvario, llamadas por el pueblo Cristiano con el nombre familiar de las Marías.

Se dice de las "Tres Marías", porque la Obra aspira a proveer cada Sagrario abandonado de tres almas adoradoras por lo menos . Y por último, de los "Sagrarios-Calvarios" porque el estado de abandono, desconsuelos y crueles desprecios en que la ingratitud de los cristianos pone al Corazón de Jesús en los Sagrarios y en los altares de sus sacrificios recuerda y aun reproduce con creces su estado de Calvario. Adviértase aquí que cuando se habla de Sagrarios abandonados, se sobrentiende de los fieles, mas no del sacerdote encargado de él.

Su fin esencial : La Obra de las Tres Marías reconoce como el mayor mal de todos los males en el orden práctico y causa a su vez de las peores ofensas a Dios y de los más graves daños a la Iglesia, a la sociedad, a la familia y a las almas el abandono del Sagrario, y contra él viene a trabajar por todos los medios que el celo dicte... La misión especial de las Marías es llevar compañía al Sagrario no frecuentado o abandonado... «Abandono y compañía». Ésa es toda nuestra obra.

Oficio de las Marías : según el Santo Evangelio, las Marías acompañaron al Señor: a) sirviéndole, b) ungiéndole, c) llorando y lamentándose, d) estando de pie junto a la Cruz cuando todos lo abandonaron. Esos mismos son los oficios de las Marías de los Sagrarios-Calvarios... Una María es, pues, la servidora, la embalsamadora, la consoladora, la incansable adoradora de un Sagrario en que el Corazón de Jesús no tiene ni quien le sirva, ni lo unja, ni lo consuele, ni lo adore [29].

---

27 *Aunque todos... yo no*, págs. 70–71.
28 Biografía, pág. 314.

> *Clases de Marías* : Dos, unas contemplativas y otras activas, según la presencia con que acompañen su Sagrario; serán Marías contemplativas las que acompañen su Sagrario en espíritu, y activas, las que lo acompañen en espíritu y acción [30].

El 1° de marzo de 1929 decía Pío XI de las Marías lo siguiente: "Es verdad que desde hace tiempo conocía esta Obra, pero ahora he podido comprobar nuevamente sus grandes méritos... El bien que las Marías hacen es particularmente bello, porque consiste propiamente en continuar la Obra de las Tres Marías, llamando a las almas alrededor de los Sagrarios más abandonados".

2 – **Misioneras eucarísticas de Nazaret**
(Las Marías Nazarenas) 1921

Viven en comunidad, sin hábito religioso y con el espíritu más religioso de los votos, cuyo fin es vivir sólo para ser Marías y formar y conservar núcleos de Marías enteradas, de almas selectas, por los pueblos que visitan y en los que ejercen un suave y constante apostolado de amistad, ejemplo y oración.

Las Marías Nazarenas vienen a ser como la flor de la Obra de Las Marías. La flor es la perfección y multiplicación de la planta que la produce. El grado de las Marías Nazarenas será el estado perfecto de las Marías, y el medio de multiplicarlas, fundándolas, formándolas, con el más puro espíritu, conservándolas, organizándolas, buscándolas en los pueblos o trayéndolas, cuando se pueda, a hacer ejercicios espirituales y ensayos de vida apostólica o de María activa en su Nazaret.

"María Antonia, la más pequeña de los hermanos, desde la ordenación sacerdotal de su hermano le acompañó siempre en todos sus ideales y estuvo identificada con él, secundando todas sus empresas apostólicas. Más tarde siendo Obispo de Málaga, al realizar la idea, acariciada ya por ambos hermanos de fundar la Congregación de hermanas Marías Nazarenas, encontró en su hermana la más fiel colaboración, siendo cofundadora en 1921.

"Después de la muerte del Prelado se consagró totalmente al instituto y siguió con su impulso y su ejemplo, dando pleno desarrollo a la vida pujante que el Ser Obispo infundiera en su instituto, hasta conseguir de Roma las aprobaciones necesarias y por último la aprobación Pontificia definitiva de las constituciones y del instituto elevándolo a Congregación religiosa de votos públicos simples en el año 1960." [31]

Mediante esta Obra quiso asegurar el porvenir de sus fundaciones y del espíritu que le debía animar.

"Y temiendo el peligro inherente a toda obra humana, y más si es piadosa, de

---

29 *Aunque todos... yo no*, págs. 50–52.
30 Ibídem, pág. 52.
31 Biografía, pág. 88.

debilitación, inconsistencia, diversidad de interpretación, falsificación y pér-dida del espíritu, quiere dotarla del auxilio de una institución protectora, unifi-cadora y permanente, que prevenga esos peligros y de propagación organizadora a la Pía Unión de las Marías de los Sagrarios-Calvarios, sin desnaturalizar su forma primitiva." [32]

> ¿No habrá Marías especiales para estos Viernes Santos disfrazados de Domingos de gloria? Yo puedo, y si puedo, exijo a las Marías no sólo compañía de presencia corporal, es decir ir al Sagrario sino algo que valga más, que llegue más adentro, que acompañe más íntimamente... Ese más que os vengo pidiendo hace tiempo en una forma u otra, es compañía de la imitación y de la compasión. ¿Cómo? Haciendo de vuestra alma lo que Jesús se hace cada día en el pan del sacrificio: una hostia. Esa es la perfecta compañía y el perfecto desagravio del abandono de Jesús Sacramentado. Eso es... ser María hasta el fin y de verdad [33].

3 – **Los discípulos de san Juan**

> Un fervoroso novicio benedictino, enterado de la Obra y entusiasmado por ella, me escribió con permiso de sus superiores pidiéndome el puesto de San Juan Evangelista para él y sus connovicios que estaban ansiosos de acompañar en espíritu a los Sagrarios-Calvarios que se les designaran. Mi respuesta, como es de suponer, fue afirmativa y desde entonces comencé a proponer el puesto de San Juan a los hombres y a pedirles que se hicieran los Juanes de esos Sagrarios-Calvarios. Ya son muchos los centros que se glorían de tener grupos de Discípulos de San Juan Sacerdotes y seglares. Rama de estos cen-tros y muy frondosa por cierto es la Obra de los Discípulos de San Juan: Seminaristas que durante el curso de la compañía espiritual y en las vacaciones con sus trabajos de propaganda y reparación Eucarísticas están poblando no pocos Sagrarios y adiestrándose para ser luego Sacerdotes eucarísticos, penetrados del odio del abandono del Sa-grario [34].

4 – **Los sacerdotes misioneros eucarísticos diocesanos.** 1918

"Así como a las Marías les ha crecido un tercer grupo, las Marías Nazarenas, a los Discípulos de San Juan les ha nacido en el año 1918, otro tercer grupo de discípulos, los Sacerdotes Misioneros Eucarísticos Diocesanos, que al estilo de aquellas viven en comunidad, con el espíritu de una hermosa vida apostólica. Los horribles desastres que desde el año 1931 hasta el cautiverio por los rojos cayeron sobre la desgraciada Málaga disolvieron esta Obra de los Misioneros que tantos frutos había producido." [35]

---

32 Ibídem, pág. 114.
33 Ibídem, pág. 311.
34 *Aunque todos... yo no*, págs. 59–60.

5 – **Los niños reparadores.**
1934

Para reparar el mal de los Sagrarios sin niños y de los niños sin Sagrario agravado por los tiempos que hemos padecido de escuelas laicas y guerra a las almas de los pequeñuelos, propuse a las Marías, al comenzar el año 1934, la formación de grupos de Niños y Niñas reparadores de aquel doble mal, reorganizando así y dando nueva forma a aquellos "Juanitos" que en el año 1912 fundara en las escuelas de Huelva y que con el mismo nombre se organizaron por entonces en otras poblaciones. Esta rama infantil de nuestra Obra, será además el plantel de donde salgan los genuinos Discípulos de San Juan y Ma-rías, formados desde pequeñitos en el conocimiento, amor y vida del Sagrario y en la reparación de sus abandonos [36].

6 – **Los aspirantes.**
1940

"Las circunstancias de los tiempos y el espíritu de nuestra Obra hicieron ver a nuestro venerado Padre fundador, de Santa memoria, la necesidad de organizar aparte, como grupo infantil dentro de nuestra querida "Pía Unión" a los niños y niñas selectos para que vivan el espíritu Eucarístico reparador; surgieron los niños reparadores. Pero éstos crecen y llegan a la edad tan delicada y tan ne-cesitada de defensa y formación, en la que ni se les puede creer con la consis-tencia debida para perseverar en las obligaciones que nos impone el desagravio y la reparación a la que hemos sido llamados los Discípulos de San Juan y las Marías, ni podemos ya contarlos entre los pequeños y pequeñas en la Reparación Infantil Eucarística.

"Ante esto se crea una sección intermedia de los que han sido Niños reparadores y que comprende desde los 14 años a los 18 años, aproximadamente. Pueden pertenecer también los jóvenes (ambos sexos), comprendidos en la edad señalada, aunque no hayan formado parte de la RIE." [37]

Como se ve nadie debía quedar ajeno a esta tarea tan noble, ni los niños, ni los grandes, ni los sanos ni los enfermos. Ejemplo de esta realidad es lo que expresa en la siguiente carta dirigida a las Marías y a los Juanes de la Leprosería de Fontilles:

Me ha anunciado vuestro Padre Director (P. Carlos Ferrís) que to-dos los leprosos de ese sanatorio han recibido la cinta roja y morada y la insignia de vuestra Obra, que habéis celebrado vuestra entrada con una hermosísima comunión y con la promesa de dar toda la compañía que podáis a vuestro hermano de abandonos, el Corazón de Jesús

35 Ibídem, pág. 60.
36 Ibídem, pág. 60.
37 Ibídem, pág. 62.

Sacramentado.

¡Y bien merecen todas esas buenas noticias unas cuantas líneas mías! Sí, unas líneas que digan todo el interés que despierta vuestra determinación, los horizontes que descubre, las armonías que deja gustar, la belleza misteriosa que indudablemente encierra ese convenio que acabáis de celebrar con el Divino Abandonado del Sagrario.

Porque vosotros lo sabéis por una dolorosísima experiencia: el mundo, por miedo al contagio de vuestras dolencias; por horror a vuestras llagas os deja solos, os huye, y ha sido precisa toda la heroica y abnegada caridad de esas almas que os han acogido para que las tristezas de la soledad, las amarguras del abandono no acabaran con vuestra vida. ¡Qué días tan largos, qué noches tan interminables, qué horas tan lentas, los días, las noches y las horas de los pobres leprosos! ¿Verdad?

Ver caer los pedazos de carne y sentir al mismo tiempo despedazarse el corazón que no ve llegar una mano aliviadora que derrame bálsamos, que ligue heridas, ni unos ojos que miren siquiera, que miren compasivos... ¡Pobres, pobres condenados a sufrir sin eco, a llorar sin paño de lágrimas, a caerse siempre sin encontrar quien os levante! Pero vosotros, leprosos de Fontilles, no sois esos condenados; vosotros no solo habéis trocado vuestros abandonos por dulcísima compañía, sino que habéis sacado y vais a sacar ganancias de vuestros antiguos abandonos.

En ese cristiano hogar, que la caridad os ha abierto, habéis tenido la suerte de conocer un abandono más cruel, infinitamente más injusto e incomparablemente más largo que el vuestro; os habéis enterado de que el Jesús de los leprosos, el que os curaba con solo el contacto de su mano, ha quedado reducido por obra de la ingratitud de sus hijos los hombres, a la triste condición de leproso... Se hizo una casita para vivir en medio de cada pueblo, cerca muy cerquita de los suyos, y... los suyos se fueron y lo dejaron solo, lo mismo exactamente lo mismo que a vosotros amigos y parientes.

¡Solo, en miles y miles de Sagrarios con sus ojos encendidos en ganas de cambiar su mirada con otros ojos, con sus manos abiertas y dispuestas a bendecir, a dar, con su corazón encogiéndose y dilatándose de congojas y ansias de amar y ser amado y... solo, siempre solo! ¡Qué felicidad! Sois vosotros los que vais a dar al Maestro bueno una respuesta que hace mucho tiempo venía buscando. Sois los que vais a decirle en dónde están aquellos nueve leprosos por su amor curados que no volvieron a darle gracias. Sois los que responderéis en lugar de aquellos leprosos del cuerpo y de tantos otros del alma que tampoco vuelven ni van a Él. ¡Felices vosotros! que cuando con voz entristecida por la soledad de los hijos vuelve a preguntar desde el Sagrario: «¿En dónde están los curados, los regalados por Mí...?» Podréis responder: aquí estamos ya, Señor [38].

Espiritualidad eucarística

"Es imposible leer a don Manuel González y quedar indiferentes sin captar la atmósfera incandescente de su alma sumergida de continuo en la fiel contemplación del Sagrario. Acercarse a sus páginas escritas a golpe y ritmo de vivencias eucarísticas equivale a descubrir la clave de su espiritualidad honda y luminosa. Quiso comunicar a los demás con fiel transparencia el camino breve del Tabernáculo, y toda su pedagogía ascética no tiene otro programa que el Evangelio leído, paladeado y asimilado a la luz de la fe viva ante la real presencia de Jesucristo-Eucaristía." [39]

"Don Manuel quemó su vida en la Eucaristía por la Eucaristía y para la Eucaristía. La vida cristiana, el Evangelio, la reparación, el Apostolado, el Sacerdocio, la oración y la devoción Mariana son contemplados en toda la producción escrita desde el observatorio de la Eucaristía, de la cual irradian y a la cual se dirigen en una convergencia de identificación ascética y de vivencia espiritual unificada." [40]

> Que lo que yo haga y diga sea un eco fiel de lo que hace y dice el Corazón de Jesús en el Sagrario [41].

La piedad reparadora

Entramos en el núcleo esencial de la espiritualidad de don Manuel y en lo que constituye la gran coordenada de su sistema Eucarístico. Se sintió llamado a la reparación y respondió con fidelísima generosidad a esta íntima vocación.

> Ante el abandono que pone frío de muerte y polvo de ruina y tris-teza y desolación en el Sagrario de Jesús, reparación no con pies, sino con alas que vuelen a través de montes y collados, de dificultades y molestias a llevar a Jesús triste, consuelo; al Sagrario frío, calor, y a los oídos y corazones de sus vecinos, gritos de alarma de que ¡*Jesús está solo y no debe estar solo*! [42].

¿En qué elementos reside entonces la positiva aportación de don Manuel a la reparación Eucarística? A nuestro juicio, cabría citar los siguientes, sin preten-der agotarlos exhaustivamente:

1) Constatación experimental del "Abandono Eucarístico" como un mal universal, que pone en evidencia una fundamental incongruencia entre la fe profesada y nuestra actitud práctica.

2) Análisis psicológico-ascético-moral de los diferentes aspectos del abando-

---

38 *Biografía*, pág. 307.
39 *Testimonio y Mensaje*, pág. 45.
40 Ibídem, págs. 49–50.
41 *Mi jaculatoria hoy*, pág. 149.
42 *Florecillas del Sagrario*, pág. 42.

no del Sagrario: la perennidad, la responsabilidad, y la “sin razón” que ponen de manifiesto la gravedad de una inconsecuencia múltiplemente perniciosa.

3) El fundamento Evangélico de esta actitud “Abandonista” padecida por el Verbo Encarnado durante su vida mortal, la cual incide en una aceptación condicionada de su mensaje y de su persona. En el pensamiento de don Manuel, el abandono del Sagrario es la repetición constante para el Corazón de Je-sucristo de lo más triste de su Evangelio, como es la falta de correspondencia a sus amables llamadas e invitaciones.

4) Valoración del abandono interior como capital ingratitud de las almas creyentes y que en cierta medida constituye la misma esencia del desamor. Frente al desleal e ilógico olvido exterior, el abandono interior es una brutal paradoja, un contrasentido hiriente, un comportamiento reñido con nuestra fe en el misterio Eucarístico.

5) Necesidad y urgencia de la compañía reparadora, cuyas variadas formas de realización práctica confieren a la piedad eucarística una orientación renovadora, plenamente eficaz. Quizá la palabra más repetida en todo su léxico escrito sea ésta: “Compañía como ejercicio de lealtad al Señor más deslealmente servido y como presencia compasiva de imitación y desagravio.” [43]

Las características de la reparación eucarística según la predica y explica don Manuel González están integradas por la compañía de presencia corporal y espiritual; por la imitación de las virtudes que más destacan en la vida eucarística de Jesucristo y por la compasión imitativa llevada no sólo a vivir como Él, sino a padecer y morir con Él, como Él y sólo por Él. Insiste a lo largo y a lo ancho de todas sus obras en la triple reparación *negativa* (evitar el pecado), *afectiva* (amarle y desagraviarle, con auténtico amor de amistad), *aflictiva* (uniéndose al Sacrificio de Cristo en la Cruz, renovado cotidianamente en los altares, donde se inmola en cada Misa) [44].

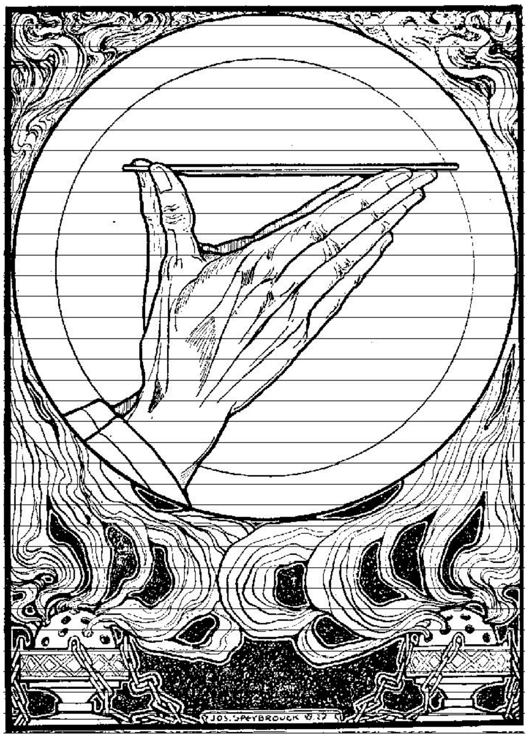
Fecundidad literaria

“Si la eucaristía y el Evangelio fueron sus principales y perennes fuentes de inspiración religiosa, nada puede extrañar el sello de su fecundidad literaria: todos sus libros son doctrinalmente evangélicos, ascéticamente seguros, apostólicamente sugeridores.” [45]

Dentro de las notas estilísticas propias de Don Manuel, además de la transparencia de ideas, su humor y gracia andaluza como así también su unción cautivadora destacamos su originalidad suma.

---

43 *Testimonio y mensaje*, págs. 53–54.
44 Ibídem, págs. 56–57.
45 Ibídem, pág. 40.



“Su originalidad resulta sorprendente cuando intenta trasladar al papel las experiencias eucarísticas de su alma contemplativamente reparadora. No será fácil en la hagiografía Católica hallar parangón ante sus bellísimos comentarios y hondas reflexiones sobre el abandono y el silencio de Cristo-Eucaristía. Nadie le ha igualado en descubrir el silencio de la Hostia callada y sus confidencias a sus adoradores eucarísticos.” [46]

Sus numerosos libros, enumerados a continuación, son expresión de su plena dedicación a la reparación eucarística y del apoyo brindado a su obra que se prolongaría en el tiempo.

Su primer libro, escrito siendo Arcipreste de Huelva, cuando tenía 33 años es *Lo que puede un cura hoy*. Al hacerse la séptima edición, después de repa-sarla para ver si hay que cambiar algo, no hace modificación alguna por no ser necesaria.

Siendo Obispo de Málaga publicó: *Aunque todos... Yo no; Qué hace y qué dice el Corazón de Jesús en el Sagrario; Mi comunión de María; Florecillas del Sagrario; Partiendo el pan a los pequeñuelos; Jesús callado; Mi Seminario; Ore-*

46 Ibídem, pág. 43.

mos en el Sagrario como se oraba en el Evangelio; Apostolados menudos (1ª y 2ª serie); *Mi Sagrario y mi secreto; El abandono de los Sagrarios acompañados; Sembrando granos de mostaza*; y durante su destierro en Gibraltar y Madrid, *El rosario Sacerdotal; Nuestro barro; La gracia en la educación; Un sueño Pastoral; Organización y espíritu de la Pía Unión de las Marías y Discípulos de San Juan; Arte y liturgia*. Son también obras suyas: *Artes para ser Apóstol como Dios man-da; Así ama Él; Camino para ir a Jesús; Cartilla del catequista cabal; Decenario al Espíritu Santo; El Corazón de Jesús al corazón del sacerdote; Florecillas del Sagrario o en busca del abandonado; Granitos de sal; Manual de las Marías de los Sagrarios-Calvarios; Manual de los Discípulos de San Juan de los Sagrarios-Calvarios; Partículas de Evangelio; Si viviéramos nuestras Misas; Todos catequistas; XXV lecciones de cosas pasadas y por pasar* y *El granito de Arena*, que es el órgano oficial de la Obra.

Actualidad

"Hoy, cuando la adoración entre los creyentes está sometida a la crisis y cuando no se quiere comprender en ciertos sectores el sentido de la reparación, el mensaje del Obispo de Málaga y Palencia resulta singularmente útil y válido". "Dio ejemplo de su arrolladora fe eucarística levantando la bandera de la compañía reparadora por la Misa, la Comunión y la Visita." [48]

En esta breve antología de textos se ha querido presentar sucintamente la vida y la obra de Mons. Manuel González con ocasión del Año Eucarístico Na-cional, para reavivar en nosotros, sacerdotes y laicos, lo que fue en él un pro-grama de vida: "a eso voy a Málaga y a donde quiera que me manden, a *ser el Obispo de los consuelos para dos grandes desconsolados: el Sagrario y el Pue-blo*. El Sagrario desolado porque se ha quedado sin pueblo, el pueblo desolado porque se ha quedado sin Sagrario conocido, amado y frecuentado"; y para evi-tar que este Obispo que animó la vida espiritual de nuestra Madre Patria España sea un Obispo *olvidado*.

47 Ibídem, pág. 61.
48 Ibídem, pág. 59.

EL GRAN DIVORCIO de C. S. LEWIS

DIAGNÓSTICO Y TRATAMIENTO DE LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL DE LA CULTURA MODERNA

INÉS DE CASSAGNE

I

DIAGNÓSTICO

En el Purgatorio del Dante descubrimos la vigencia de la liturgia como canal de la gracia para curar al ser humano, herido por el pecado, y reelevarlo a su esencial dignidad. Desde ahí resulta tentador pasar a *El gran divorcio*, obra en que un autor del siglo XX se anima a su vez a dar una visión de ese misterioso ámbito de renovación, describiendo males del hombre contemporáneo, debidos sobre todo a influencias culturales de la modernidad, y mostrando nuevos modos de remediarlos.

Clive Staples Lewis, nacido en Belfast, Irlanda, el 29 de noviembre de 1898, adquirió una formación humanista en la Universidad de Oxford, donde estudió latín, griego, literatura inglesa y filosofía. De inmediato se entregó a la carrera docente como tutor del Magdalen College y, al mismo tiempo, comenzó a revisar su postura filosófica. Casi imperceptiblemente fue virando ésta desde el idea-lismo al realismo, gracias a fuertes experiencias contemplativas que lo inducían a apreciar el "*intellectus*". Esta capacidad intelectual para ponerse en contacto con lo real no era entonces admitida por él sino bajo el nombre de "imaginación", entendida al modo de los poetas románticos, como el poder de "compartir emocionalmente esa vida común de las cosas vivientes que no se pueden comprender del todo intelectualmente" [1]. Pero la admiración y el gozo que acompañaban aquellas experiencias de "contacto espiritual" con la verdad y la belleza de las cosas le serían luego confirmados por los antiguos filósofos, en especial Aristóteles. Por otra parte, la capacidad dialéctica que había desarrollado en sus estudios le permitió descubrir muchas más fallas lógicas en los sistemas ateos que en el teísmo. Así, pues, por dos caminos fue accediendo al hondo y

1 C. S. Lewis, *All my Road before me*, the Diary of C. S. Lewis 1922-1927, edited by Walter Hooper, a Harvest Book, New York, 1992, págs. 432-3, 449.

misterioso sentido de la vida y, tras prolongado rechazo, se le impuso la realidad de Dios. Alrededor de los treinta años se completó su conversión, pues razonando llegó a la conclusión de que lo relatado por los viejos mitos acerca de dioses que bajan a la tierra se realizó de hecho en Jesucristo. De este modo puso de acuerdo su pensamiento y su imaginativa intuición, y a fines de la década del treinta adoptó la fe cristiana en el marco del anglocatolicismo: esa vertiente del anglicanismo que reconoce el dogma y la autoridad eclesial. Lewis ha relatado este itinerario en dos obras de concepción diferente: autobiográfica y directa una, *Surprised by Joy*, y alegórica la otra, *The Pilgrim Regress*. En ambos casos muestra los hitos de su costoso periplo hasta llegar a la fe, desde el agnosticismo en que viviera tanto tiempo por influjo el ambiente cultural que lo rodeaba. Las dificultades por las que pasó, y que en gran parte se debían al escepticismo de los pensadores de aquel entonces, lo hicieron apto para comprender y ayudar, a su vez, a todos cuantos se debaten en ese pantano del que resulta tan difícil salir, a no ser por obra de la gracia.

Sin duda es por esto que en *El gran divorcio* Lewis visualiza el "purgatorio" y el "infierno" más como estados del alma que como ámbitos propiamente dichos, fijos e incomunicables, y que muestra al purgatorio como emergiendo del mismísimo infierno. Hasta allí desciende un vehículo celestial, símbolo de la gracia, para ofrecerles a las almas hundidas la posibilidad de hacer un ascenso y contemplar la Realidad. Quienes la rechacen, volverán a bajar y a quedarse en su previo estado infernal; mas quienes la acojan y se queden contemplándola, terminarán por descubrir que aquel padecimiento anterior fue para ellas, no ya el infierno, sino un auténtico purgatorio. Hay en este planteo más psicología que teología, pero creo que esto es, justamente, lo que busca el autor para ayudar a sus hermanos de este siglo, más sensibles a las vivencias y sentimientos que a las formulaciones dogmáticas.

Ilusoria y frustrante autonomía

Lewis resalta la frustración, las carencias y las penurias de aquellos que se obstinan en la ilusión de la autonomía, espejismo inculcado al hombre occidental, en especial por el iluminismo. Éste consiste precisamente en pretender el hombre "iluminar" con sus ideas lo existente, contrariamente al realismo tradicional en que el hombre se deja iluminar por la verdad de las cosas y sobreiluminar por la Palabra de Dios. Decía al respecto Franz von Baader que el problema moderno plantea la opción "*illuminare versus illuminari* " (iluminar o ser iluminado).

Los personajes que va presentando Lewis son seres fantasmales y míseros, como consecuencia de haberse dado cada uno su propia regla de vida, que no era sino el modo de encubrir su caprichoso egoísmo. La desconfianza que mues-tran hacia todo otro criterio que no sea el suyo y el desprecio de algo distinto que se les pueda ofrecer, delata esa autosuficiencia tan característica de nuestro tiempo.

Ciertamente que esta pretensión es tan vieja como el mundo, ya que está en la raíz de la rebeldía o pecado original. Pero el iluminismo ha hecho de ello una doctrina y la ha difundido como clave de "liberación" y "progreso", para desgracia de quienes, aceptándola, se ven por el contrario esclavizados más que nunca a sus pasiones desatadas y regresivamente disminuidos en sus facultades intelectuales y volitivas.

En su *Infierno*, Dante también revela el empobrecimiento moral y ontológico del ser humano como consecuencia del pecado, y en esto coinciden Lewis y el poeta florentino, por sus respectivas experiencias anteriores a sus conversiones. Pero a principios del siglo XIV no podía sospecharse lo que ocurriría más adelante: el rechazo abierto y sistemático de la Redención de Cristo hasta llegar la mente humana, librada a sí misma, a no distinguir más la regla moral, a con-fundir el bien y el mal. En la *Divina Comedia*, tanto los condenados del *Infierno* como los penitentes el *Purgatorio* denotan conciencia de pecado, pues regía entonces una neta demarcación entre el bien y el mal, así como una definida ubi-cación del hombre como creatura frente a Dios Creador. Estos condenados sa-ben que se condenaron a sabiendas, mientras que estos penitentes son tales por haberse arrepentido a tiempo acogiéndose a la gracia –teniendo claro, además, que esta gracia se les ofrecía constantemente a través de los sacramentos de la Iglesia–.

Nada de esto sucede entre los confundidos agnósticos del siglo XX. Tras haber descartado la mediación de la Iglesia, Dios resulta para ellos un concepto lejano e inoperante, y su escepticismo ha terminado por borrarles la frontera del bien y del mal. Cada uno se jacta de establecer su propia regla de conducta, pero la incertidumbre acerca de la verdad en que se mantienen hace que esta indefi-nición de su mente repercuta en su voluntad: no atinan a tomar un camino acer-tado. Esta desorientación se ve reflejada en la obra de Lewis: los que están en el infierno ni sospechan que lo están. De allí que esta ignorancia acerca del es-tado de su alma pueda ser tomada retrospectivamente como "purgatorio" por los que, una vez iluminados por la gracia, se dan cuenta de aquella terrible si-tuación y deciden cambiar: para éstos, el cambio de estado anímico significará también un cambio de ámbito vital.

Lo que Lewis logra hacer sentir es que llega siempre para cada uno el momento de tomar una decisión y que de ésta depende, o bien llegar a ser pleno y feliz, o bien quedar definitivamente frustrado e infeliz. Hace patente también que esta decisión libre no podría darse sin la intervención de la gracia divina. Pero sugiere además que Dios habría de reforzar su gracia para los agnósticos del siglo XX, acordándoles una instancia más de decisión *post mortem*.

En efecto, mientras que en la *Divina Comedia* la elección aparece como hecha en vida (y, por tanto, anterior a lo que nos presenta Dante en los tres reinos del más allá), no sucede lo mismo en *El gran divorcio*: si bien habrá algunos o muchos que la hicieron antes de morir, otros aún no la han hecho, y son estos últimos los que desfilan en la obra. Son almas muertas en estado de confusión, y que siguen confusas hasta que llegan a ver claro, si es que llegan. Así resalta el

autor el desconcierto e ignorancia en que viven los hombres contemporáneos. Y todo ocurre allí como si, ante esta circunstancia, Dios implementase para ellos otra instancia suplementaria: una segunda y decisiva oportunidad después de la muerte.

Que el hombre no una lo que Dios ha separado

De allí también el título de esta narración: *El gran divorcio*. En esta instancia supletoria se trata de separar netamente el bien del mal, que en este mundo contemporáneo están tan mezclados. La cultura moderna ha sucumbido al engaño de las brujas de Macbeth, cuando le susurraban: "*Fair is foul, foul is fair*". Shakespeare, en el 1600, presenta esto como tentación engañosa; mas ya a fines del 1700, William Blake, iluminista romantizado y pre-romántico, escribe el *Casamiento del Cielo y el Infierno*, testigo de haberse desdibujado ya la línea divisoria entre ambos ámbitos. Lewis se opone abiertamente a esta obra, y propone en cambio el "divorcio" de lo que por esencia nunca debiera poder "casarse". Que el hombre no una lo que Dios ha separado.

La confusión generalizada, resultado de las ilusas teorías iluministas, hace sufrir a los hombres de hoy. Lewis la representa con una imagen: el "pueblo gris". En este tono incierto se patentiza la mezcla de lo que no debiera mezclarse. Ese ámbito en que no hay oscuridad plena ni tampoco plena luz simboliza el estado en que se hallaban las almas al morir: en penumbra, sin conocer lo que es la luz ni tampoco lo que es tiniebla; sin poder discernir y, por lo tanto, sin atinar a decidirse entre una u otra.

Ésta es una imagen primariamente psicológica y no un lugar propiamente dicho de realidad trascendente. Todavía hay tiempo para estas pobres almas: un tiempo que podrán aprovechar justamente para padecer esta penumbra intelectual y sus desdichadas consecuencias morales. No es como en el *Infierno* de Dante, en que ya no hay tiempo; ni tampoco es como el tiempo de su *Pur-gatorio*, concedido para descargarse de hábitos viciosos y reemplazarlos por hábitos virtuosos que en definitiva son fuerzas del alma, indispensables para elevarse a la deseada visión divina. En cambio, el tiempo del "pueblo gris" sirve para notar y padecer el enorme tedio de una existencia ignorante e indecisa. Es el tedio de un transcurrir infinito de vivencias vacías y monótonas, irritantes y descorazonadoras. En este tiempo se repiten y multiplican los mismos desen-cuentros del mundo, que los pobres seres frustrados tratan de encubrir mediante distracciones intrascendentes, e inoperantes en lo que a plenificación y goce auténtico se refiere.

El aburrimiento hace que algunas de las almas que se mueven a la deriva, de aquí para allá, lleguen por casualidad a una estación de ómnibus y suban al vehículo sólo por hacer otra cosa. Otras suben para probar si pueden hacer lo mismo en otro lado, con mejor suerte que en el "pueblo gris". Pero ninguno piensa cambiar en el fondo, ni menos sospecha que esto les pudiera ocurrir... Este hecho general, el no desear cambiar ni sospechar la posibilidad de un cam-bio, hace

resaltar más la gratuidad del don ofrecido: no es por mérito propio al-guno, sino por pura compasión divina que desciende hasta esos miserables el celestial vehículo. Y esto sí es doctrina teológica: la gracia se allega a los pecado-res como fruto del amor redentor de Dios "que nos amó primero, cuando todavía éramos pecadores" (Ep. ad Romanos). Sucede como con el don de la vida: hemos sido creados de la nada, sin mérito ni derecho, por puro amor, por gracia.

La Realidad ofrecida, ¿será o no aceptada?

Finalmente, antes de adentrarnos en el texto y sus imágenes, cabe observar otra diferencia respecto del *Purgatorio* dantesco. Después de haber sufrido en el "pueblo gris" esa existencia vacua, monótona y frustrante, las almas que to-man el ómnibus son trasladadas a un ámbito de incipiente luminosidad, no total, pero deslumbradora en contraste con la penumbra de allá abajo. A esa luz, se les mostrarán realidades que asimismo contrastan con su actual estado fantasmal. Estas realidades a las que no están acostumbradas las harán sufrir, pero a muchos les resultarán atractivas. De aquí entonces que pueda brotar el deseo de gozarlas y, con este deseo, el de cambiar para poder gozarlas. Sólo así pueden sentir vergüenza del estado de carencia en que cada una se halla. La vergüenza surge del compararse esos fantasmas con aquellas realidades plenas y del confrontarse con ciertos seres radiantes que se allegan a ayudarlas y hacerles comprender que allá en lo alto hay almas que se interesan por ellas. En definitiva, este ver dará lugar a la opción: cambiar o no cambiar.

Esta participación de cada una, este "ver" y este "optar", es condición *sine qua non* pues la gracia no obra mágicamente. Cuenta con las facultades hu-manas, a las que apela: en especial la inteligencia y la voluntad, antes prác-ticamente atrofiadas. Ahora bien, al mostrar Lewis esta atrofia está dando un diagnóstico sobre la situación contemporánea.

A Dante no se le hubiera ocurrido que hiciera falta optar en el "más allá"; daba por descontado que los hombres pudieron "ver" e "inteligir" en este mun-do como para hacer su elección. Además de razones teológicas, se sustentaba para ello en la filosofía realista que aseguraba las capacidades intelectiva y de discernimiento, orientadoras del libre arbitrio. Aún no se había degradado la inteligencia, no se hallaba todavía fuera de uso. Lewis, en cambio, observa lo que pasa hoy en día: se ha descartado el "intelecto" en pro del mero "raciocinio", ciego en el fondo, por no tener punto de apoyo en la visión; o en pro de un fan-taseo, que es otro modo de anquilosar la visión. Para optar hay que ver y dis-tinguir, ¿y cómo podrían hacerlo los que están sumidos en el pantano racionalista o fantaseoso? Para alertarlos, Lewis les propone su "sueño", esa instancia *post mortem* de visión y decisión.

El "purgatorio" de *El gran divorcio* acaba en el momento mismo en que tienen lugar estos dos actos humanos. Los que se niegan a mirar y admirar la realidad,

y aunque sintiéndose avergonzados de su mísera situación, no se arrepienten y no aceptan el ofrecimiento de mejoría, convierten definitivamente su estado de alma en "infierno"; entonces, bajar de nuevo al "pueblo gris" es decisión propia y ya no un azar o castigo. Condenarse estriba en esto: en la de-cisión libre de rechazar el don divino. Por el contrario, los que ante la Realidad se abren a mirarla y admirarla, perciben su belleza y atractivo, y al compararse con ella se avergüenzan con arrepentimiento y deseo de cambiar. Éstos ya em-piezan a aspirar a una Luz que despunta más arriba, tras las montañas, y dejan de hecho así su "purgatorio"; el cual, repetimos, no ha sido sino un estado de alma, sufrido primero en su vivencia del "pueblo gris" y purgado después por esa vergüenza y ese arrepentimiento ante la atractiva Realidad. Salvarse, pues, consiste en esto, para pasar finalmente a una vivencia "paradisíaca", vivencia de plenitud que se irá incrementando en la medida en que cada uno suba con sus propias fuerzas y deseos, inspirado y reforzado por la gracia, hacia esas mon-tañas de altura infinita (que figuran el inagotable descubrimiento del Bien divino y su encuentro saciante).

En el "sueño" aquí propuesto prima el *insight* psicológico sobre la teoría dogmática, pero ésta lo ilumina. Lo que hace Lewis, basado en su propia expe-riencia agnóstica de frustración, de la que lo arrancó la gracia, llevándolo al descubrimiento del pleno "gozo" –*surprised by Joy*– es penetrar hondamente en los dos estados de alma, distintos e incompatibles, que corresponden: el uno, a haberse dejado "sorprender por el Gozo" y aceptarlo; el otro, a desechar y des-cartar ese Gozo que, en última instancia, es Dios mismo. Salvarse o condenarse.

Tomaré algunos ejemplos e imágenes de que se vale Lewis para describir esos estados de alma, y algunos tipos humanos dentro de cada ámbito. Veremos que son retratos de actualidad: no difieren mucho de los que circulan hoy en día en nuestro mundo epigonal, inficionado más que nunca del agnosticismo a que dio lugar la cultura de la Ilustración.

El "pueblo gris", reflejo de la "moderna" situación espiritual

> Estaba yo en una cola de gente que esperaba un ómnibus en la acera de una calle larga y triste. Caía la tarde y estaba lloviendo. Durante muchas horas había estado vagando por otras calles igualmente lúgubres, siempre bajo la lluvia y en una penumbra de crepúsculo. El tiempo parecía haberse detenido en ese instante melancólico en que las tiendas que comienzan a iluminarse, todavía no resplandecen porque en las calles no hay bastante oscuridad. Y así como nunca cerraba la noche, tampoco mi interminable andar sin rumbo me había llevado en ningún momento a un barrio mejor... (p. 13) [2].

¿Quién habla aquí? El narrador, que no sabe cómo ha llegado a ese lugar, dará más adelante su identidad. Es el mismo Lewis quien, como Dante, ha sido

2 Las citas de *El gran divorcio* están tomadas de la edición de Carlos Lohlé, Bs. As., 1969.

transportado desde la tierra para observar, aprender y aprovechar personalmente lo que vea. Al final nos enteraremos que el medio por que ha sido transplantado de ámbito ha sido un sueño [3]. Se trata, pues, de un soñador-visionario y, por tanto, objeto de una gracia singular.

Encierro individualista y distracciones fantasiosas

Ha notado, ante todo, la tediosa monotonía del lugar. De inmediato comprobará la clase de gente que allí se encuentra: egoístas, arrogantes y pendencieros, a quienes sólo el aburrimiento pone en contacto. Ya en la cola hay peleas. Más tarde, al subir al ómnibus, se empujarán porque sí, pues no están realmente interesados en viajar. En rigor, no se interesan por nada ni por nadie. Durante el viaje se le van a aclarar al narrador algunas incógnitas sobre ese "pueblo gris" y sus habitantes. Uno le informa que hay un "Centro Cívico donde van llegando todos los que vienen de la tierra"; que desde allí se dispersan puesto que continuamente "se querellan y se mudan" y de este modo "se van trasladando cada vez más lejos, apartándose unos de otros", y que "todos están demasiado lejos" (pág. 19). Es decir, hay una relación de causa a efecto entre la lejanía y las peleas. La distancia es espiritual, falta de amor entre unos y otros. El "pueblo gris" es centrífugo. Surge y crece como un tumor, sin orden ni sentido, al contrario de un auténtico pueblo o ciudad. Allí no hay un ideal común, ni un bien común: no hay comunidad, sino aislamiento.

Si el primer síntoma del intrínseco egoísmo individualista de estos seres es su distanciamiento entre sí, el otro es el haber perdido contacto con lo real. Todos permanecen sumidos en sus pensamientos, que en rigor son sólo fanta-sías. Y si necesitan cosas, las imaginan. Han sustituido la aprehensión y el con-tacto por la producción fantaseosa. "Basta pensar una casa para que sea –le in-forman al narrador–. Por eso crece el pueblo sin cesar" (p. 19). ¡Es que ellos mis-mos lo producen! ¡De tanto negarse a la realidad, ésta ha desaparecido! Es lo que comprueba enseguida: "No vi prados ni ríos ni montañas; tuve la impresión de que el pueblo gris llenaba todo el campo visual" (id.).

Esta descripción denota un extravío espiritual muy propio de la modernidad, la cual, moviéndose en la línea de la autosuficiencia, acrecentándola, ha postulado la imposibilidad de contacto cognoscitivo directo con lo real, y ha suplantado este auténtico conocimiento por un idealismo que se conforma con desplegar "ideas": pseudo-ideas, fabricadas por el sujeto, sin fundamento *in re*, prácticamente proyecciones mentales o fantasías.

Uso y manipuleo de la realidad considerada

3 Cf. Lewis, *All my Road before me*, op. cit., pp. 412-413, en que relata un sueño impresionante con un sentido de muerte y resurrección y que relaciona también con *Lilith*, un poema de MacDonald, escritor que significó mucho para Lewis y que aquí en *El gran divorcio* hace las veces de Virgilio.

como material maleable

Pero estos productores de pensamiento no dejan de interesarse por un as-pecto de la realidad: por aquello que puede ser objeto de manipuleo, de poder o de ganancia. No es de extrañar: habiendo "desrealizado" la realidad al quitarle su verdad cognoscible y su sentido atractivo, la han convertido de hecho en mera "materia prima" manejable, dominable. Se aprovechan luego de esa "masa informe" al servicio de sus proyectos utilitarios. Esto es justamente lo que pretende este personaje que ha informado al narrador: hacer negocio con las "cosas reales" que, según le han dicho, encontrará allá arriba:

> –No hago este viaje por placer... Pero si consigo regresar con algunas cosas *reales*, cualquier cosa que uno pueda morder verdaderamente, o beber realmente, o en la cual uno pueda sentarse de veras, bueno, pues en ese caso, inmediatamente se producirá una *demanda*, y entonces pondré un pequeño negocio. Porque tendré algo que vender. La gente no tardará en agruparse: *centralización*, ¿me entiende? Al cabo de poco tiempo, los que están ahora desparramándose en millares de millas cua-dradas de calles casi vacías, se acomodarán, aunque sea mal, en dos calles densamente pobladas...
>
> –¿Usted cree que si se ven obligados a vivir juntos, aprenderán poco a poco a tolerarse mutuamente?
>
> –Eso no lo sé, ni me interesa. Pero en cambio estoy seguro de que será posible mantener el orden porque en esas condiciones resultará fácil organizar una fuerza de policía. Imponerles disciplina, de todos modos –bajó la voz– es mejor, ¿sabe usted? Todo el mundo lo reconoce. La segu-ridad depende del número... (pp. 21-22).

Lewis pone aquí el dedo en la llaga de uno de los aspectos más tristes y penosos del mundo moderno del poder: la sociedad no es una sociedad humana, pues no existe la comunidad de almas entre seres que han renunciado a conectarse seriamente con lo real, es decir, con el sentido de lo real. Al no inteligirlo, ni ser afectado el corazón por el valor intrínseco de las cosas, éstas les aparecen superficiales, sólo objetos útiles; y no sólo las cosas, sino también los seres humanos pasan a ser víctimas de manipuleo, primero económico y luego polí-tico.En pocos rasgos se pinta aquí el rostro monstruoso de la *pseudo-polis* mo-derna: concentración lograda externamente en base a incentivos comerciales y organizada luego, también externamente, por el poder y sus medios policíacos... No interesan las relaciones personales: sólo los intereses mercantiles. El que ha hablado, irónicamente llamado "Inteligente", es un miserable espécimen del aprovechador desalmado que pulula entre nuestras clases "dirigentes". "Demanda", "centralización", "orden policial" son los secos sucedáneos de lo que hay en una auténtica *polis*: mutuo interés personal, bien común y comunidad de valores, ideales y fines. Pero además, el que habla deja traslucir la contraparte de esa

situación: la inseguridad de esos seres que han perdido la brújula de la existencia. ¡Andan aislados y a la deriva! Entonces, a esos desunidos y descon-certados sólo cabe juntarlos por afuera y artificialmente para darles la impresión de "seguridad".

Aquí sale a relucir algo que públicamente oculta el mundo del poder y de la economía: ¡el miedo aún subsiste! Los corazones humanos no se conforman con comida, bienestar y orden. En algún resquicio de esas almas manejadas por la propaganda, asoma el ansia de infinito, y su contraparte: el temor a que del infinito venga un castigo... Es por ello que el "Inteligente" empieza a bajar la voz al referirse a la "seguridad". Cada vez la baja más, hasta que en un susurro le confía su inquietud:

> –La seguridad... o por lo menos el sentimiento de seguridad. Por el momento todo marcha más o menos bien, pero más adelante... ¿comprende? (p. 22).

Evidentemente, no hay que hablar de "más adelante" en el mundo ateo, ya que éste niega la trascendencia. La Ilustración empezó relegando a Dios trascendente a una inalcanzable lejanía, y sus continuadores terminaron descartándolo y alejando lo más posible de la conciencia humana la posibilidad de la "vida futura". Mas la escena resulta interesante por asomarse la duda, que puede ser principio de certeza, en este personaje aprovechador, hombre simple, negociante que se acomoda a la situación pero que no obstante guarda algo de sentido común. Podríamos decir que se trata de uno de aquellos de los que se burlan los iluministas llamándolos "realistas ingenuos". Cuando el narrador consigue al final que le explique por qué teme, obtiene esta respuesta:

> –Dentro de poco todo quedará a oscuras...

Lo ha dicho en un susurro, y veremos por qué. El narrador insiste:

> –¿Quiere usted decir que al final ese crepúsculo se convertirá realmente en noche? (p. 23).

Intolerancia a la religión revelada

Dejando de lado por ahora el asentimiento sin palabras de este aprovechador (que hasta de esta barruntada posibilidad quiere sacar tajada, o sea: negociar, haciendo para el caso "viviendas protectoras"), pasemos a considerar la brutal reacción de sus compañeros de ómnibus:

> –¡Basta! –gritó el Corpulento (que es un poeta)–. Paren de cuchichear si no quieren que les rompa el alma. Propalando rumores...; ¡eso es lo que

> están haciendo! Y tú, Ike, cállate de una vez!
>
> –Tiene razón... Es un escándalo... Habría que denunciarlos... –gruñeron varios compañeros (p. 23).

Se pone en evidencia aquí la típica intolerancia a lo religioso –o mejor dicho, a lo revelado– de quienes se proclaman "tolerantes", siguiendo a los iluministas que instauraron el concepto de "tolerancia". Vemos también cómo los manejadores de la opinión pública –en este caso el poeta Corpulento– consiguen eco por medio de gritos indignados y amenazas. Pero no es ésta la única técnica de acallar las inquietudes metafísicas. De inmediato veremos una más, al entrar en escena otro "ilustrado" de modales más finos, aunque no menos despreciativo de lo que califica como "tenaces supercherías populares". Éste rechaza como tal a la religión revelada, pero no tiene inconveniente en admitir los nuevos mitos del Iluminismo.

El mito del "progreso"

> Un hombre gordo y cuidadosamente afeitado, sentado frente a mí, se inclinó hacia adelante y me dirigió la palabra con voz culta.
>
> –Perdóneme usted, pero, a pesar mío, he oído parte de la conversación. Es asombrosa la tenacidad de esas supersticiones primitivas... No hay, ni por asomo, el más leve indicio de que ese crepúsculo se haya de tornar jamás en noche cerrada. Ni hay razón razonable para que eso ocu-rra. La opinión, al respecto, de la gente calificada, ha cambiado radicalmente. ¡Una verdadera revolución! Me sorprende que usted no se haya enterado. Hemos barrido definitivamente con todas las fantasías absurdas de nuestros antecesores. ¡No! Esta medialuz amortiguada y delicada es la promesa de un amanecer, el lento devenir de toda una nación que se vuelve hacia la luz. Lento, casi imperceptible, por cierto. *Y no sólo por las ventanas que miran hacia Oriente, cuando llega el alba, entra la luz*... En cambio, esa pasión por las cosas "reales" de que hablaba su amigo no pasa de ser un vulgar materialismo. Una tendencia lamentable, retró-gada. Resabios innobles de la tierra. Nostalgia de la materia. Pero noso-tros sabemos que esta ciudad espiritual (porque, a pesar de sus defectos, es espiritual) es el vivero en que las funciones creativas del hombre, desembarazadas por fin del peso muerto de la materia, comienzan a volar con sus propias alas. Un concepto sublime, ¿no es verdad? (pp. 23-24).

Este discurso denota el *summum* de la pretenciosa autosuficiente creatividad de la mente. Este "gordo afeitado de voz culta" representa a una élite de ini-ciados, de ideólogos que dictan las líneas "teóricas" a los detentores del poder político y económico, sintiéndose superiores a éstos y al resto de la gente. Lla-man a los demás "materialistas" y ellos pretenden ser espirituales. Trágica dis-tinción en la que resuena la tajante separación cartesiana entre la *res extensa* y la *res cogitans*,

entre la materia y el pensamiento, que desembocó, ya en tiempos del Iluminismo, en dos vertientes igualmente alejadas del misterio del ser: la del empirismo con sus construcciones superficiales, y la del idealismo con su encierro mental y sus proyecciones conjeturales.

La ironía de la presentación de Lewis está revelando la arrogancia de estas posiciones irrealistas. En rigor, el hombre es espíritu encarnado y no puede escindirse. Si ensalza el espíritu y se identifica con él solamente, termina por dejar correr, paralelamente, su pasionalidad, despreciada. A este *"homo duplex"* le pasa lo que ya observaba Pascal: *"qui fait l'ange, fait la bête"*. Esto es lo que sucede en el "pueblo gris". El Gordo culto no puede dejar de reconocer que el "sublime" ideal espiritual no está todavía logrado, que todavía hay allí seres con resabios de materialismo. Y como esto lo escandaliza, lo atribuye a las "super-cherías del pasado", es decir, a la tradición del Realismo occidental, que desde los Griegos hasta los grandes filósofos de la Edad Media, afirmara el sentido intrínseco y esencial, de origen divino, impreso en las cosas, así como la capa-cidad del intelecto humano para captarlo en las cosas mismas. Esta visión era profundamente religiosa por cierto: sensible a la *religio* o vínculo entre la rea-lidad y su Creador.

Pero el iluminista es ante todo autosuficiente: no quiere "ser iluminado" sino "iluminar". Esto significa negar la dependencia de Dios y de la verdad de las cosas, y afirmar por el contrario su independencia, forjándose sustitutivamente "ideas puras". Mas en rigor, puesto que no son más que inventos sin funda-mento *in re*, podemos calificarlas de "sublimes" fantasías envueltas en razonamientos. Ésta es la gran "revolución" moderna (o mejor dicho "inversión") de la que el personaje en cuestión se muestra tan orgulloso y seguro. Notemos, en cuanto a esta seguridad, que el autor subraya en el texto esos "es" apodícticos de sus afirmaciones, y sobre todo el de su categórica predicción del advenimiento próximo de la "Iluminación total". Subrayada está también la despectiva referencia de este personaje a la luz de Cristo –sugerida al mencionar la que entra por las ventanas de Oriente, con la cual alude a la liturgia matutina que canta a Cristo, *Oriens ex alto*–. La ironía reside en que mientras se burla de los que creen en Cristo, él se ufana de otra creencia: su fe en el "progreso" que ha de resultar, lenta pero infaliblemente, de las "funciones creativas del hombre". Va-rios temas claves del Iluminismo concurren en este engolado discurso de este representante de la "gente calificada": la autosuficiencia y autonomía humanas; la absoluta confianza en la razón "creativa" desvinculada de la realidad, así co-mo en el "progreso" que dicha razón iluminadora ha de ir produciendo en la hu-manidad con el consecuente expandirse del nuevo "mundo de la cultura"; la creencia de que éste acabará por barrer el mundo anterior, burdo y terrenal. Este expositor entusiasta del proyecto moderno está inflado de arrogancia por este "concepto sublime", y esto se trasunta también en el aspecto y calificativo que el autor le aplica: "Gordo culto". Es la versión moderna de la soberbia, hueca en su hinchazón, que Dante figurara por medio de sus "gigantes insensatos" y que también ha representado un autor argentino contemporáneo, Leopoldo Marechal, con su imagen de los "homo-globos" [4].

Lewis acentúa su ironía en cuanto a este “sublime concepto” de progreso al poner en boca de su expositor la certeza de que el “pueblo gris”, ese infierno, no es sino un Cielo en devenir... Más adelante (en el capítulo V) nos toparemos de nuevo con este espécimen ilustrado, y nos enteraremos que es inada menos que un teólogo! Un teólogo liberal, por cierto, continuador de aquellos del siglo XIX, que conociera John Henry Newman, a los que veía expandirse en la Uni-versidad de Oxford, y contra cuya influencia irreligiosa en la Iglesia Anglicana luchó su Movimiento (Movimiento de Oxford). Digamos de paso, mas porque viene al caso, que su tarea de esclarecimiento doctrinal lo llevó a Newman a pa-sar finalmente a la Iglesia Católica Romana, tras haber afianzado en la ortodoxia de tradición católica a un gran sector de la Iglesia Anglicana. Es justamente a este sector, llamado por ello “anglocatólico”, al que adhirió Lewis al convertirse. Y Lewis produjo un *corpus* de escritos con esa base doctrinal que comparten los anglocatólicos y los católicos romanos, por lo que han sido y son apreciados tanto por unos como por otros. Prueba de ello es su amistad con el escritor ca-tólico Tolkien, su colega de Universidad, así como la correspondencia que man-tuvo con el Dom Giovanni Calabria, sacerdote que ha sido recientemente bea-tificado, quien inició dicho intercambio epistolar a raíz de la admiración que le merecían las obras de Lewis. Las miras ecuménicas del Dom Giovanni, com-partidas por Lewis, son un tópico frecuente de sus respectivas cartas y ambos oraban por la esperada reunión de ambas iglesias. Es de notar asimismo el aprecio y admiración que por la obra de Lewis tiene Juan Pablo II, y el que, tras una visita al pontífice, el albacea de Lewis, Walter Hooper, diera últimamente el paso del Anglocatolicismo al Catolicismo Romano.

Empedernido Idealismo: ni contemplación ni fe

Es sintomático que sea un teólogo el elegido por Lewis para ilustrar el empedernido idealismo, que impide llegar a Dios, precisamente a consecuencia de su característica insensibilidad a la realidad por Él creada. La contemplación de la creación ha sido siempre una de las vías para acceder a Su conocimiento, como tan rotundamente lo afirma San Pablo en su Epístola a los Romanos: “Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen los hombres a la vista, Dios mismo se lo ha puesto delante. Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexio-na sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa... Su razonar se dedicó a vaciedades y su mente insensata se obnubiló. Pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios...” (1, 19-21).

Si la afirmación del Apóstol ha confirmado a la línea de pensadores realistas, su diagnóstico se aplica perfectamente a la terca actitud de este personaje. Cuando aquel “Gordo de voz culta” es elevado por el ómnibus (figura de la gracia) y

4 Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*.

arriba a la meseta iluminada, literalmente no ve ni la luminosidad ni las cosas reales que ella alumbra. Ésta es la opción de la filosofía idealista. Pero veremos que ella le impide asimismo "dejarse decir", abrirse a la ayuda de la Revelación y a la fe: esa luz que potencia aún más la natural inteligencia. La fe, en efecto, no es ciega, sino que "busca al intelecto" (*fides quarens intelllectum*) para ayudarlo a ver más. Esta sobreiluminación de la simple visión intelectual es representada aquí bajo la figura de un ser luminoso y cabal (que contrasta con la magra y turbia de este teólogo) quien ha descendido de la altura justamente para "hacerle entrar en razón". Se trata, para más, de un ex colega y amigo. Los dos, en vida, han sido teólogos. Y la conversación que tienen es tan esclarecedora de las posiciones de un realista y de un idealista, cuanto es trágico su resultado.

Lo que primero llama la atención es la equívoca posición que toma el Gordo: en lugar de escuchar y aprovechar la lección del que ya está ante la Visión beatífica, es él mismo quien insiste en espetarle a éste su "doctrina" teológica. Ello se justificaría, en parte, por el hecho de haber sido, en el mundo, su maestro. Pero lo triste es que esta postura de catedrático resulta de su opción tercamente idealista.

Tras una primera manifestación de alegría por el inesperado encuentro, el Gordo pasa directamente a recriminarle a su ex-discípulo el cambio, juzgado erróneo, que observara en éste, poco antes de su deceso:

> –...¡Ah, Dick!, nunca olvidaré nuestras conversaciones. ¡Ejem! Supongo que ahora tus opiniones habrán... evolucionado. Porque no me negarás que en los últimos tiempos te habías vuelto intolerante, poco menos que fanático; pero sin duda eso pasó y has recobrado tu libertad de espíritu (p. 36).

Es la cantinela "ilustrada": cualquier ocurrencia puede tolerarse, pero el realismo y la adhesión a la ortodoxia religiosa son intolerables; sólo a éstos se los tilda de "intolerancia"... (hoy se los acusa de inconcebible, insostenible "fundamentalismo"...). Y prosigue:

> –¡...hasta habías llegado a afirmar, a *creer* que el cielo y el infierno existen positivamente!

El subrayado es del autor. En el colmo de la autosuficiencia, ya no sólo es condenada la afirmación realista de la verdad de las cosas, sino hasta la mismísima palabra de Dios. Ello lleva necesariamente a corregirle la plana mediante "interpretaciones" de Su texto inspirado. A eso se ha dedicado el Gordo, cuya petulancia "doctoral" contrasta con la sencillez y humildad de Dick.

> –¿Acaso no es verdad? –dice éste.
>
> –¡Vamos!, en un sentido espiritual, por cierto. Eso estoy dispuesto a admitirlo. Y no creas que haya renunciado a buscar, en cierto modo, el

Reino de Dios... Ahora, todo lo que sea superstición, mitología, eso... (p. 37).

"Eso" es el odiado sentido literal del texto y la realidad a la que se refiere..., en este caso las realidades del Cielo y del infierno, aludidas antes por Dick. Éste insiste, apelando ahora a lo visto por el Gordo, el "pueblo gris", y tratando de que lo conecte con la realidad revelada del infierno, pero en vano.

–Perdóneme usted, pero, ¿dónde se imagina que ha estado?

–¡Ah, ya veo! Piensas que el pueblo gris con su continua esperanza de amanecer (pues todos hemos vivido de esperanza, ¿no es así?), con las posibilidades que nos brinda el progreso indefinido, es, en cierto sentido, el cielo, siempre que seamos capaces de verlo, de entenderlo de esa for-ma. ¡Oh!, es una idea bellísima, ¡no lo niego!

–Está usted totalmente equivocado. ¿Será posible que no sepa cómo se llama el lugar donde ha estado?

–Nunca había pensado en eso, pero ahora que me lo preguntas, creo que no se nos había ocurrido darle un nombre. ¿Cómo le llaman ustedes?

–El infierno.

–¡Hijo querido! ¡No profanes las cosas respetables! Tal vez, según tu criterio personal, yo no sea muy ortodoxo, pero estimo que esta clase de asuntos debe tratarse con sencillez, con gravedad y con la debida reverencia...

–¿Hablar del infierno con *reverencia*...? No. Se lo he dicho con toda claridad y se lo repito: usted ha estado en el infierno, aunque si no regresa allá podrá llamarlo purgatorio.

–¡Vamos, muchacho, vamos! Veo que no has cambiado... (pp. 37-38).

Nominalismo y sofística utilitarista

Lo citado basta para advertir hasta qué punto ha heredado la teología liberal del nominalismo escéptico, que viste con "nombres" lo que no acierta a ahon-dar. Pero lo que sigue mostrará que no se trata tan sólo de incapacidad para la hondura, ¡sino de mala voluntad! La verdad se busca "con toda el alma": con la inteligencia y el corazón. Y el corazón de este hombre está pervertido, di-vertido, es decir, literalmente vertido hacia otro lado, hacia su ego y no hacia la verdad. Es un sofista que ha jugado con las "opiniones" para hacerse ver frente a un público que tampoco buscaba la verdad sino el divertimento. A través de lo cual lograba éxito y fama, vanagloria. Esto se ve cuando Dick, al que él mira como un pobre ingenuo, le lanza la calificación que le corresponde: "¡Apóstata!". Ante esta palabra "inconveniente", el Gordo no sólo se escandaliza, sino que además se defiende: apela a sus "opiniones sinceras" y, según él, defendidas "valientemente"

y “sin querer, pone el dedo en la llaga”. Dick le develará las ver-daderas intenciones, las que lo decidieron por la postura idealista: razones no intelectuales, sino burdamente utilitarias.

> –¿Riesgos? –le contesta–. Usted sabía perfectamente cuáles podían ser las únicas consecuencias de su “intrepidez”: la popularidad, la venta de sus libros, invitaciones a granel, y por último un episcopado (pp. 38-39).

Y él mismo se allana a autoconfesarse humildemente para ayudarlo al viejo a hacer lo mismo. Le recuerda la época en que, juntos, y por los mismos espurios intereses, tomaron aquel camino desviado:

> –Hablemos con franqueza. Esas opiniones nuestras no se formaron honradamente. Lo que en realidad sucedió fue que nos vimos ante una determinada corriente de ideas y que, sin más, nos zambullimos en ella porque nos pareció *moderno*, y también beneficioso, seguir esa corriente. En la universidad empezamos escribiendo... la clase de ensayos que nos valían las mejores notas y a decir las cosas que los demás aplaudían. Cuándo, en qué momento... nos hemos planteado sinceramente, a solas, el único problema básico del cual depende todo lo demás: de si existe o no la realidad sobrenatural. ¿Cuándo hemos opuesto resistencia alguna a la pérdida paulatina de nuestra fe? (p. 39).

Es imposible no pensar por contraste en Newman, opuesto a semejante “dejarse llevar por la corriente”, so capa de “sinceras opiniones” personales. Cuánto sufrimiento tuvo que afrontar Newman por hacer lo que aquí dice Dick: *“solum cum solo”*, su conciencia a solas ante Dios, plantearse preguntas decisivas y afrontar las consecuencias de las respuestas que halló. ¡Cuánto más llevadero le hubiera sido un pactar amable, pero insincero, con la teología liberal que es-taba de moda!

> –Si lo que acabas de decir se refiere a la génesis de la teología liberal... –trata de defenderse el Gordo. Pero el otro corta por lo sano:
>
> –... Oh, para bien de su alma, recuerde y no niegue... Queríamos evitar a toda costa que nos calificaran de reaccionarios, porque teníamos terror de parecer ridículos y porque, sobre todo, rehuíamos con pavor todo lo que oliera a temores o esperanzas espirituales... (p. 39).

Voluntad de poder *versus* verdad

Llegados a este punto del diálogo, la fachada se ha derrumbado, y aflora lo que ella mantenía oculto. Ya no se trata sólo del interés por conquistar éxito y fama, ni del mero temor al “que dirán”. Se trata de teología atada a la mundanidad, lo que implica además aferrarse a la efímera vida terrena. ¡Qué perspicaz y tremendo diagnóstico de la contemporánea perversión de la cultura que

llega a inficionar incluso a la "cultura" religiosa! ¿Su raíz? Nuevamente, es la prédica de la filosofía para la cual primariamente "saber es poder". La voluntad de dominio está en la base del rechazo de la inteligencia que "penetra" en la verdad de las cosas alumbrada por la fe. Aquí se ve que, a pesar de su pretensión libertaria, el pensador "liberal" no es libre: está esclavizado a su temor de no contentar al mundo y a la pasión de éxito y vanagloria, los cuales son modos de detentar poder.

La voluntad de poder impide la búsqueda de la verdad. Cuando Dick insiste en su argumentación, tratando de volver hacia esta búsqueda al hinchado teólogo, éste vuelve a atrincherarse en la "sinceridad" de sus "opiniones". En vano le demuestra el otro que la sinceridad sólo vale en cuanto al hecho subjetivo de la búsqueda, pero no en lo referente a su meta objetiva, que es la verdad, y no las opiniones. El Gordo prefiere éstas, mostrando total desinterés por la verdad, y hasta intenta envolver a su interlocutor en su juego favorito, ese escéptico, frívolo y superficial barajar de opiniones:

> –Esto es sumamente interesante –le contesta–... Es un punto de vista... Es un enfoque (p. 40).

Es entonces cuando el testigo de la verdad corta por lo sano y lo exhorta a definirse ante Aquel que es "la Verdad" en persona:

> –Ya no estamos jugando a discutir... acerca de todo eso que no queríamos creer que es verdad. Él (Cristo) está en mí, para usted... Usted ha visto el infierno, y ahora tiene el Cielo a la vista. Todavía está a tiempo de arrepentirse y creer. Hágalo ahora mismo... (p. 42).

No el hombre a la medida de Cristo, sino Cristo a la medida del hombre

Y aquí se produce el trágico desenlace: ante la realidad plena y radiante que tiene frente a sus ojos, el mísero fantasma se cierra y prefiere seguir discurriendo: elucubrar en vez de mirar. Inútilmente apela su mentor a lo que él llama "anhelos hondamente reprimidos", lo que no es sino la *voluntas ut natura* o ansia innata de Dios. ¡Tan reprimida la tiene que, en lugar de contemplar directamente a Dios, aquel arrogante escoge seguir haciendo "teología"! En su voluntaria ce-rrazón va a seguir reduciéndolo todo, incluso a Dios, a "ideas" sobre las que se propone disertar en futuras "conferencias". Su decisión es neta: va a regresar al pueblo gris para inaugurar su ciclo, ¿y con qué tema? Nada menos que el de la "plenitud humana", ¡justamente aquella que él rehusa alcanzar!:

> –... Verás, tomaré como base el texto que se refiere a la recomendación de que crezcamos a la medida de la estatura de Cristo, y desarrollaré una idea que, con toda seguridad, te va a interesar. Señalaré a la gente... que Jesús... era un hombre relativamente joven cuando murió. ¿Comprendes?

> Si hubiera seguido viviendo habría madurado y rectificado al-gunas de sus posiciones iniciales, como podría haberlo hecho en vida si hubiera tenido un poco más de tacto y de paciencia. Invitaré a mis au-ditores a reflexionar acerca de lo que habrían llegado a ser sus opiniones de hombre maduro. Te aseguro que es una cuestión sumamente intere-sante. ¡Qué diferente sería el cristianismo si el Fundador hubiese podido alcanzar la plenitud! Acabaré señalándoles cómo este enfoque ahonda la significación de la Crucifixión, pues por primera vez nos hace medir to-da la tragedia de esa muerte prematura, de esa pérdida desastrosa... tanta promesa repentinamente anulada... (p. 44).

Ésta también ha sido una pretensión típica de la Ilustración: ¡interpretar a Cristo con criterios humanos, rehacer el Cristianismo desde premisas racionalistas, negar su misterio divino y acomodarlo al nuevo ideal aburguesado y progresista! ¡Ya no es Cristo la regla, sino el hombre, un hombre que, por cierto, se achica en su agrandarse jactancioso! De hecho, estamos frente a la arrogancia de su razón, que reprime la inteligencia en pro de elucubraciones fantasiosas que no tienen más explicación que la adoración del "ego" y el despliegue de su "voluntad de po-der". Pero así este "hombre autónomo" revela su estupidez. Y este prototipo del hombre autónomo iluminista lo muestra a las claras: prefiere que lo admire un "público" en el infierno –en el cual, según dice, acaba de fundarse una "Sociedad de Teología"– a ser él en el Cielo un espectador gozoso de la Gloria divina.

Además, con el discurso de esta figura irrisoria, Lewis pone de manifiesto la desgracia de tantos cristianos contemporáneos, expuestos a prédicas inconsistentes, que los desorientan y confunden con el despliegue de palabras "técnicas" y grandilocuentes, y que los lisonjean en vez de llamarlos a la conversión: "sen-tido espiritual del texto", "libertad de opinión", "sinceridad", "interesante", etc., etc. Y en este aspecto, el pueblo gris es también una descripción del mundo ac-tual. Lewis lo desenmascara, aunque también lo compadece y muestra la única manera posible de librarse de su escepticismo y su apostasía: acogerse con humildad y gozo a la gracia de Dios.

II

TRATAMIENTO
O REMEDIOS DIVINOS PARA EL MUNDO MODERNO

El "ómnibus": imagen de la gracia iluminante

Un ofrecimiento inconcebible e inmerecido se allega a los hombres: "Tomar el ómnibus". Un ómnibus esplendente y volador viene a buscar a la gente sin que nadie lo pida y gratuitamente, elevándola a la manera de un helicóptero, para trasladarla a un mundo consistente y luminoso, que de otro modo sería

inaccesible... Ésta es una imagen de la gracia que acerca su concepto al hombre de nuestro tiempo. Con ella se figura también la distancia abismal que media entre la existencia pecaminosa y la vida plena y cabal, divinizada.

> Era un vehículo maravilloso; irradiaba luz dorada... El mismo conductor parecía luminoso (p. 15).

El vehículo y su conductor delatan de por sí su procedencia, pero a ese gente acostumbrada a la penumbra del pueblo gris, le choca la luz. Además, la mediocridad niveladora de una existencia chata siempre produce reacciones de envi-dia, resentimiento y rencor, cuando alguien se destaca y resplandece. Esto es lo que ocurre aquí. Molestos por lo distinto, los que están en la cola hacen estos comentarios sobre el ángel conductor:

> –Miren a ese presuntuoso... Sí que la pasa bien, ¿eh?... Tan pagado de sí mismo. ¿Por qué no se comportará con naturalidad como todo el mundo?... ¡Y nos mira en menos!... ¡Ni que fuera un dios del cielo! (id.).

Lo es casi –es al menos un enviado de Dios–, pero no pueden ellos imaginar que lo divino pueda abajarse a lo humano, y menos que humano –al pecador–; y sin embargo, esto es lo que hizo el Salvador. Cristo "se abajó", como lo subraya la Epístola a los Filipenses, y sigue abajando su gracia a través de los ministros de su Iglesia, para rescatarnos. Pero en lugar de apreciar esto, la gente se escan-daliza de la magnificencia divina y eclesial:

> –Tanto oro y tanta púrpura, ¡qué mal gusto!... ¡Cuánto mejor sería que emplearan ese dinero en mejorar las casas de este maldito pueblo! (id.).

Éste es un comentario muy común, que proviene de la mezquindad. Los que están en la cola están proyectando sobre Dios y su ministro sus sentimiento mezquinos. Pero de inmediato ponen en evidencia que es falsa su pretendida "modestia", porque se atropellan para prevalecer uno sobre otro y ganar ventaja. En cambio, el supuesto "presuntuoso", con toda sencillez, "cumplía su cometido": ¡un servicio! No es él quien desprecia a los demás, sino un pasajero que se sienta al lado del narrador:

> –... estoy seguro que usted piensa lo mismo que yo de este público... el lugar al cual vamos no es para ellos... Usted y yo, es muy distinto... (p. 16).

En realidad, todos son iguales. Ninguno está en condiciones de percibir y apreciar el favor que se les está haciendo. Están siendo levantados de su chatura y penumbras, y se les ofrece el don de la luz y el de la frescura de las altas cumbres, pero nadie parece notarlo. Es entonces cuando, aprovechando esa luz, el narrador los mira y observa la incapacidad de todos, y también, al cabo, la suya propia:

> Me sobrecogieron las caras y formas que me rodeaban. Eran rostros estereotipados, llenos, no de posibilidades, sino de imposibilidades; algunos desvaídos, algunos embotados, algunos impregnados de ferocidad, pero en todos ellos había algo de deforme, perverso y marchito. Daba la impresión de que la luz, si seguía creciendo, los desintegraría. Entonces... había un espejo en el ómnibus y me vi en él... (pp. 24-25).

No podría describirse mejor, en términos cotidianos, el efecto de la gracia iluminante –que aquí al menos es aprovechada por el narrador–, así como su indispensabilidad para el examen de conciencia. Del mismo modo que "en la oscuridad todos los gatos son pardos", tampoco en las tinieblas del pecado los pecadores pueden verse tales. Sólo el perdón, ofrecido por el Dios bueno, que condesciende con su amor misericordioso, puede lograr sacudirnos del sopor en que vegetamos. Sólo entonces nos despertamos a la verdad, nos vemos y podemos arrepentirnos. El arrepentimiento no es anterior al perdón, sino al revés. Eso lo sabe un niño que es perdonado por su madre. Sólo el gesto noble del que es espiritualmente mayor logra hacer brotar la semilla de nobleza que late oculta en el menor. La gracia precede al acto libre y estimula la conversión.

La virtud de la luz es develar la verdad, hacer visible la realidad. Por la gracia puede el hombre verse en su estado pecador: mezquino, vacuo, casi una nada. Ya lo intuía Platón y lo describía en su "mito de la Caverna". También lo intuía un no cristiano contemporáneo, Albert Camus, cuando reiteraba aquel viejo mito y notaba que los que permanecen en "la caverna", lejos de la luz, son "semejantes a las sombras de sus sueños" [5]. Aquí, en la obra de Lewis, se trata de la luz sobrenatural. No está lejos Platón de la misma intuición al hablar del "sol" del mundo de las ideas: sugiere que la inteligencia humana, para percibir las esencias, el sentido íntimo y profundo de las cosas, necesita de la luz divina.

Mas justamente a esto se ha cerrado la elucubración moderna (que en rigor, por ello, no es metafísica), y Lewis lo pone de manifiesto. Los seres fantasmales "cierran brutalmente las ventanas" del ómnibus rechazando la luz... Y el caso aducido anteriormente, del teólogo que prefiere sus ocurrencias subjetivas a mirar la realidad misma, y que mantiene a Dios como un "tema" sobre el que discurre en lugar de contemplarlo, son ejemplos más que suficientes para pintar esa negación trágica del Iluminismo y sus descendientes –racionalismos, empirismos, idealismos, hasta las fantasías románticas y surrealistas–. El Iluminismo es lo contrario de la iluminación. No quiere "ser iluminado" por la luz divina, se niega a la Revelación de Cristo, pues se proclama "autosuficiente". Por este orgullo, pierde en consecuencia la inteligencia. Habiendo desperdiciado la oportunidad que le ofrece el Salvador –que vino a iluminar a quienes se hallaban "en tinieblas y sombras de muerte"–, se queda en ellas. Locke, en su *Ensayo sobre el*

5 Albert Camus, *Prométhée aux enfers, El Verano*, Paris, II. Essais, Gallimard, 1962.

entendimiento humano, dice esto con una imagen equivalente: "quedémonos a la orilla del mar". ¿A qué sondear sus profundidades? Y cuantos siguen a este impulsor del Iluminismo hacen lo mismo: se conforman con un conocimiento superficial, de tipo científico, o elucubran sistemas que proyectan desde la mente. Desaparece la metafísica. Y así sucede lo que observa Camus: estos "pensadores" han metido la cabeza en la "cueva", y allí adentro "meditan", como los "topos" [6].

Lewis repite este diagnóstico, pero mostrando un remedio: hay que dejarse elevar desde este "pueblo gris" que es la cultura moderna, y animarse a contemplar lo que la luz divina revela a la inteligencia.

La "meseta luminosa": ámbito de revelación y despliegue de la inteligencia

Llegado al ámbito de la revelación, a la alta "meseta luminosa", lo primero que le es dado al narrador es calar aún más en su estado actual y el de sus compañeros.

> A plena luz eran transparentes, absolutamente transparentes... nebulosos... opacos... Eran en realidad fantasmas... Sus pasos no aplastaban la hierba... (p. 27).

Es que el alma humana –su inteligencia y sentimientos– crece o decrece de acuerdo con lo que come. Estos seres están menguados porque en el "pueblo gris" –entendamos: en la cultura moderna– se les ha servido esa mezcla malsana de bueno-malo, bello-feo, verdad-mentira, que no nutre, sino enferma. Es un veneno engañador, que aparentemente atiborra el alma, haciendo, como hace el cáncer, crecer una excrecencia malsana, en detrimento de la buena materia anímica, que mengua y enflaquece hasta consumirse. ¿Cómo podrían estas al-mas debilitadas tragar el alimento de una realidad cabal y sin mezcla, intrínsecamente verdadera, buena y bella? Lewis figura su incapacidad al decir que "sus pasos no aplastaban la hierba" y que "les dolía" cuando trataban de avanzar sobre ella: están por completo desacostumbrados al contacto con lo real.

No es que carezcan de capacidad intelectual, pero la tienen atrofiada. Entonces, tras el primer don ofrecido en la meseta –comprobarlo–, el segundo será acordarles la oportunidad de desplegarla y desarrollarla. Hay allí buen ali-mento, si es que lo aceptan, para nutrirse e ir "cobrando cuerpo": cosas sólidas y atractivas, llenas de sentido, buenas para tocar, ver, oír, oler y saborear, y consecuentemente "inteligir".

Este tema de "nutrirse de lo inteligible" ocupa gran parte de la obra de Lewis

---

6 Albert Camus, *L'Exil d'Helène, El Verano*, id.

y es el gran tema de la filosofía realista, aclarada por la fe, que han desechado los fantasiosos modernos. En su lugar han inventado anteojeras y linternas artificiales. La inteligencia, unida al corazón que es afectado y conmovido, se desarrolla con la comida y bebida de la obra de Dios, de la verdad, bondad y belleza de las cosas, para descubrirlo y llegar a estar en condiciones de plenificarse y ser feliz del todo –con y en su presencia–.

Por ello, la Meseta es como un Paraíso Terrenal, en que no está Dios, sino su creación, como recién salida de sus manos: sus obras resplandecientes que hablan de Él "sin palabras" (Salmo 18) porque se le parecen, aún más de lo que una obra de arte al artista. Contemplar es adentrarse en las creaturas y, a través de ellas, conocer a su Creador. Mirando y admirando, mirando con atención y mirada enamorada, se revela Dios.

La meseta luminosa y la ocasión de responder personalmente al llamado de Dios

La meseta luminosa es, pues, el ámbito de la contemplación, de la nutrición espiritual y del consecuente crecimiento del alma, al desplegarse su facultad cognoscitiva. Pero esto supone querer hacerlo. Por eso esta meseta es también el lugar de la libre opción. Ofrece la oportunidad de ejercitar otra muy noble facultad humana: el libre arbitrio. Ésta es la capacidad que al hombre lo hace "persona": el poder responder personalmente a la Persona divina que lo llama; responder con amor al Amor.

Contemplar ayudará a optar, pues lo admirable atrae; y además están las palabras de Dios que, como Revelación, explican y aclaran. Estas palabras serán dichas por "seres cabales y fuertes", que expresamente para ello descienden de la Montaña. Son almas humanas que ya gozan de la visión beatífica, enviadas por Dios, instrumentos de su gracia misericordiosa en cuanto se apiadan de esos seres miserables; conocidos que se interesan por su suerte y que, llenos de cari-dad, se abajan de su beatitud para ponerse a su servicio. En esta ayuda de ami-gos y allegados vuelve a relucir (como en la *Divina Comedia*), el dogma ma-ravilloso de la Comunión de los Santos. El santo es generoso y efusivo, no se guarda la santidad para sí, sino que, brindándola –que es lo mismo que irradiar a Dios– santifica al prójimo.

Con tales ayudas –contemplación de la Creación y encuentros personales–, que son manifestaciones de la gracia de Dios, quien personalmente convoca a cada persona humana, ésta tiene la oportunidad de ejercer su libre albedrío. Esto encierra asimismo una lección para la cultura moderna, una de cuyas características es relegar lo religioso a la esfera subjetiva y pretender que a Dios se toca allí de manera directa. No admite los intermediarios, ni la creación, ni la Iglesia, y en algunos casos ni siquiera a Cristo, el Mediador por antonomasia. La cultura moderna ha abandonado la importante noción de mediación y, con ella, la de

“encarnación”. Desde que Descartes separara tajantemente la *res spiritualis* de la *res extensa* –el *espíritu* de la *materia*–, no se concibe en consecuencia que lo espiritual se encarne: se diluye el concepto de Cristo como Dios encarnado, y mucho menos se acepta que Él viva en su Iglesia; no se la ve como su “Cuerpo”, como tampoco se admite su presencia real en la Eucaristía.

Aquí, en cambio, Lewis subraya las “mediaciones”. Y logra hacer notar, con gran perspicacia, que, en todos los casos, la elección tiene lugar justamente entre la realidad –que implica la mediación– y la fantasía subjetivista –que la rechaza–.

Salir del “yo” para encontrarse con “el otro”

Cada uno de los fantasmas ha llegado a serlo precisamente por haberse atado a una fantasía, que en su egoísmo ha idealizado. Por cierto que dichas fantasías provienen de la realidad –puesto que la mente humana no puede crear de la nada–, pero es que las cosas las han convertido en “puras” fantasías al ais-larlas del resto de la realidad y al encerrarlas en el “ego”, al que han inflado como si fuera lo único existente. En el Idealismo “no existe lo otro”, como observa T. W. Adorno: “el yo no encuentra más que el yo”.

Ya vimos el caso del “teólogo” que aisló el “tema” teológico elaborando teorías desvinculadas de la realidad de Dios, del que se desinteresa. Otro ejemplo aleccionador es el del artista que va a la meseta sólo para encontrar “temas” para sus cuadros, pero encuentra decepcionante lo que lo rodea. Aferrado a su “*metier*”, a su “estilo artístico”, y sobre todo al éxito que con ellos logra, no mira nada más, insensible por completo a la belleza del lugar. Se niega a la opción que se le presenta bajo esta pregunta:

> ¿No podrías, aunque fuera un solo instante, fijar la atención en algo que no sea tu propia persona? (p. 58).

Así sucede en todos los casos: siempre hay un ente mental, ficticio, que el “yo” ha inflado y con el que se identifica, y que por ello trata de preservar a toda costa. Y no lo suelta, por miedo a “lo otro”, como si el abrirse a eso “otro” con-llevase su propia destrucción. Pero aquí se verá lo contrario, justamente aquello sobre lo cual nos alerta Jesús: “Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien la pierda por amor a mí, la salvará”. Esta paradoja se explica porque cada vida, cada persona, proviene de Él, se sustenta en Él y es rescatada por Él. En el misterio del “yo, no yo, sino que Cristo vive en mí”, se realiza en verdad cada ser humano.

Y en efecto, los que se animan a desprenderse de sus fantasías, experimentan de inmediato una liberación y expansión de su ser. Dejan de ser fantasmas y se vuelven seres cabales. Despojados de aquellas ilusiones tiránicas, de aquellos espejismos que antes los esclavizaban, estas almas consiguen ver y conmoverse, respondiendo al atractivo de la realidad que se les ofrece. En la medida que lo

hacen, ven aumentada su capacidad visiva y sus fuerzas como para adentrarse en esta realidad. No sólo se les despierta el ansia de marchar por ella, sino que comprueban que ahora sí pueden hacerlo, y así ir ascendiendo hacia la Montaña esplendente, la Morada de Dios.

Un presupuesto indispensable: reconocernos "pecadores"

Observemos otra cosa: llano es el "pueblo gris" y llana es la "meseta iluminada". Estos dos ámbitos figuran la vida en la tierra, la experiencia temporal. Pero uno está inficionado de confusión y es mortífero; el otro está vivificado por la gracia y es vivificante, al mostrar con nitidez la distancia que va del bien al mal. Sólo la gracia permite el traslado del primero al segundo. Sólo en éste las facultades humanas tienen oportunidad de desplegarse. La inteligencia sólo puede ver cuando hay luz –y la Luz es Cristo– y la voluntad sólo puede elegir cuando está animada por Su encuentro. Esto es buena doctrina cristiana, además de un buen *insight* psicológico. "Yo soy la Luz", "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida".

Pero justamente el mundo moderno, el que se deriva de la cultura de la *Aufklärung*, es apóstata. Rechaza a Cristo y su Redención; predica que el hombre no es pecador y que puede arreglárselas perfectamente por sí mismo con los recursos de su sola naturaleza; proclama que la Iglesia lo ha engañado man-teniéndolo en una condición infantil, ingenua, y que ahora ha llegado el tiempo de su madurez y de abandonar su anterior candidez; declara que ya no hay que depender de su tutela ni de gracia alguna que ella pudiera administrar, sino que basta con que el hombre desarrolle sus potencialidades naturales, hasta en-tonces ahogadas, para lograr un mundo justo y confortable, independiente del anterior servilismo eclesial. En suma, el hombre de la Ilustración ha rehabilitado a su modo la vieja pretensión del *pelagianismo*: la autosuficiencia de la natu-raleza, prescindiendo de lo sobrenatural. Y precisamente Lewis muestra seres así, ilusamente "inocentes" y que reivindican sus pretendidas virtudes y méritos humanos.

En el capítulo IV aparece un hombre de "buena conciencia", un *"honnête homme"* que firma no tener de qué arrepentirse, entablando el siguiente diálogo con el ser cabal que ha venido a ayudarlo.:

> –He procedido con rectitud durante toda mi vida. Haré valer mis derechos... conseguiré lo que en justicia me corresponde.
>
> –¡Oh, no! ¡... no lo que te corresponde, sino algo mucho mejor!
>
> –Te repito que lo único que reclamo son mis propios derechos. No estoy implorando la misercordia de nadie... (p. 33).

Está claro que su fantasía consiste en limitarse autosuficientemente a reglas éticas naturales, que engreídamente declara cumplir, sin necesidad de ningún *plus* sobrenatural. Y se indigna tanto más cuanto el que se lo menciona ha sido un ex-empleado suyo, enredado nada menos que en un asesinato (del que, por cierto,

se arrepintiera). Así es que le espeta, muy seguro:

> –A mí no me van a poner en el mismo nivel que a ti... La caridad no me interesa ni me hace falta. Soy un hombre decente...
>
> –Ninguno de nosotros lo ha sido... –le observa su interlocutor–. Gracias a Dios, eso no tiene importancia... (p. 34).

El ex-asesino perdonado sabe por experiencia lo que dice, y por eso cons-tituye un buen instrumento de Dios para hacerle entender que no interesa ya si fue o no decente, siempre que acepte su gracia y se arrepienta. Pero ante la obs-tinación engreída del otro, no le queda más remedio que revelar que bajo su fachada ética de "hombre decente", de la que hacía alarde en público, encubría malos sentimientos, evidenciados en su vida privada. Esto lo enfurece:

> –¡No voy a tolerar tus insolencias, y menos si se refieren a mis asuntos privados! ¡No acepto que me den lecciones! (p. 35).

Pone en evidencia así la típica soberbia de la ética formal moderna: cada uno se da su propia regla de conducta y, sobre todo, importa lo externo. ¡Nada de exámenes de conciencia! Donde Dios es rechazado, también la interioridad ha desaparecido. Esta presuntuosa superficialidad es uno de los rasgos permanentes de la modernidad ilustrada. Su moral es formal e individualista, sólo atenta a las repercusiones públicas de la conducta, y por lo tanto impermeable al lla-mado divino, que invita a una realización mucho mayor cuya meta es nada me-nos que la felicidad. El hombre pretendidamente "maduro" se priva de ella por lo que, paradojalmente, resulta pusilánime; se achica y retrocede a un estado menos que infantil, al reprimir en él las posibilidades latentes con las que podría haberse realizado, de haber atendido a los mandamientos de la ley de Dios. ¡Para ello nos han sido dados, para guiarnos a nuestra plenitud! La vida tiene un sentido: ¡la desgracia del hombre de la modernidad estriba en que no se pregunta por el sentido de la vida!

No reprimir las preguntas metafísicas y dejarse atraer por el misterio de la realidad

> –La sed se ha hecho para el agua; las preguntas para la verdad (p. 43),

recuerda uno de los seres cabales y fuertes en otro pasaje de la obra. Pero la modernidad ahoga la sed de verdad al prohibir las preguntas metafísicas. Más que superficial, es chata. no quiere saber nada ni de alturas ni de honduras. Ha reemplazado la infinita profundidad de lo real por una infinidad de fantasías. En lugar de adentrarse en el misterio, divaga infinitamente. En el "pueblo gris", las gentes fantasean casas y así las cambian, reinventando otras, y se trasladan horizontalmente, de un lugar a otro, alejándose cada vez más del corazón de las

cosas y de sí mismos.

Pero en la meseta hay cosas reales, densas: cosas para morder, para comer de su verdad. Ahora bien, ya hemos visto cómo les cuesta hacerlo a los fantasmas habituados a vivir de sus fantasías. ¿Cómo lograr el cambio? En el capítulo IV se hace evidente que la única disposición requerida para aprovechar lo que ofrece esta meseta iluminada es la buena voluntad. El narrador demuestra tenerla: presta atención, se deja atraer, y por ello va descubriendo los encantos del lugar. Aunque le cuesta caminar en ese pasto duro, se sobrepone al dolor de sus pies; cuando halla un río, prueba andar por el agua, que le resulta dura también, pero al menos más lisa. Su comentario: "la superficie fría y tersa del agua relumbrante..., deliciosa bajo mis pies", dice ya de un incipiente disfrute; si bien no puede aún "sumergirse" en ella, como habría deseado, como los peces felices que allí viven. El bien es arduo, pero su atractivo hace superar las dificultades. Camina penosamente, avanza de a poco, pero camina y avanza. Así atraído, va a dar a una cascada:

> Un ruido inmenso, pero agradable, llenaba el bosque... Descubrí la causa de esa vibración sonora...: un lago ondeante y espumoso, en el cual, arrojándose por sobre las rocas multicolores, caía una cascada. Por segunda vez advertí que mis sentidos estaban registrando impresiones que excedían su capacidad normal (p. 46).

La gracia obra *ex parte objecti* y *ex parte subjecti* cuando media la buena voluntad. La capacidad natural se refuerza al animarse a ejercerse ante lo real: "Mi capacidad se adaptó a la dimensión y al estruendo como una embarcación bien construida «toma» una ola gigantesca". Su buena voluntad es recompensada con el goce: "Me arrebató una exultación inmensa. El ruido, gigantesco, era como una carcajada de gigante..." (p. 47). Así, ejercitando y aprovechando sus facultades, sobrepotenciadas además por la gracia iluminante, va mirando y admirando, hasta descubrir al cabo un árbol maravilloso:

> Cerca del lugar donde la catarata se precipitaba en el lago, crecía un árbol. Humedecido por la tenue salpicadura del agua, semivelado por el vaho de las espumas, centelleante a causa de los innumerables pájaros multicolores que revoloteaban en él, su inmensa fronda encrespada se erguía sobre el lago como un nimbo... En medio de su follaje fulguraban innumerables manzanas de oro (p. 47).

En pleno éxtasis, cuál no sería su asombro al percibir, de pronto, una cosa "extraña": algo así como un vaho oscuro que contrasta con aquel bellísimo conjunto. ¡Ese vapor sombrío resulta ser alguien que le hace señas, atemorizado, como previniéndole de un peligro! ¡Y su asombro crece cuando se da cuenta de que se trata de aquel compañero de ómnibus, el que le había dicho que venía en busca de "cosas reales" para venderlas en el pueblo gris, que está tratando de apoderarse de las manzanas! Su temor proviene en parte de su mala con-ciencia

de ladrón, pero sobre todo de que comprueba ¡que la realidad misma se defiende del robo!

> ... intentó deslizarse entre las hojas, pero el plantío era demasiado tupido y las hojas no cedían, y allí, ante la barrera de lirios, le vi apretar las manos y retorcerse en una agonía de frustración (p. 48).

Lo que le está pasando a este fantasma muestra a las claras su actitud íntima, egoísta e irrespetuosa hacia las cosas. A este hombre lo mueve la codicia. Esta intención posesiva le entenebrece la mirada y, falto de pureza, no percibe la belleza. Él no se entrega a la realidad, y la realidad no se entrega a él. ¡Este pobre desgraciado insiste en su mezquino intento lucrativo, sin sospechar siquiera la riqueza real que allí se le está ofreciendo! Tan negado está a ella, tan poco preparado a recibirla, que cuando, al cabo de su penoso esfuerzo, consigue arrancar la más diminuta de las manzanas de oro, ésta lo agobia con su peso –el peso de lo real– y así, "acarreando su tortura", emprende lastimosamente el regreso al ómnibus... Tampoco llega a oír la voz que se dirige a él en ese momento; pero la oye el narrador, justamente porque su actitud es muy distinta:

> –Tonto, deja eso –dijo la voz..., la voz de la catarata; y entonces vi, sin dejar de verla como catarata, que era a la vez un ángel brillante, erguido como un crucificado contra las rocas y que se vertía a sí mismo perpetuamente hacia el bosque con júbilo estrepitoso. –Necio –dijo–, suelta la manzana. No la puedes llevar allá. No cabe en el infierno. Quédate y aprende a comer de esa fruta. Con gozo te enseñarán a hacerlo las hojas de los árboles y las hierbas del prado (p. 49).

Este episodio es tan impresionante como esclarecedor. El árbol y la catarata que salta y se entrega gozosamente son dos imágenes de vida: buena, bella, fecunda, dadivosa. Este sentido se percibe desde un principio; pero luego, estas realidades dejan traslucir su secreto más hondo: allí se revela Cristo crucificado como fuente de la Vida. En la entraña de la meseta iluminada está el Verbo de Dios "por el que fueron hechas todas las cosas", el Verbo encarnado, el Re-dentor, que, tras el desorden que a ellas alcanzara por la rebeldía humana, vino a restablecerlas y renovarlas. Al hombre de buena voluntad, coadyuvando la gracia, esto se le hace patente. El inmenso atractivo de la catarata, con su sonido y su esplendor, está causado por Su presencia. El narrador, al principio, no la percibía; pero en la medida en que se fue abriendo a su encanto, terminó por descubrirla en forma de brillante ángel crucificado. Llegó a escuchar Su voz, ya no tremendo son de caída de aguas, sino suave e invitadora. Esta voz reconviene al pobre fantasma, tratando de hacerle comprender su error: que esa fruta no se roba ni se vende porque tampoco se compra; esa fruta se ofrece gratis, para ser saboreada. Y también que esa poma, por ser tan valiosa, tan densa y nu-tritiva, es incompatible con el infierno, ese mundo desleído y casi irreal al que se condenan quienes obstinadamente persisten en su cerrazón, en sus egoístas fantasías, en su

afán de dominio. Hay que abandonar ese infierno inconsistente, y para disponerse a gustar el Bien divino saciante, el fruto de Vida, hay un camino, aquí señalado: las creaturas, figuradas por las "hojas y las hierbas". Hay que prepararse como lo está haciendo el narrador: caminando, mirando, y en general abriendo los sentidos y el corazón a los sonidos, olores y sabores de la creación. Ésta es la vía de la contemplación.

Superar la acedia

Ahora bien, esta vía ha sido particularmente descartada por la cultura moderna, en principio por esa pretensión autónoma de "iluminar" y no querer "ser iluminado", que es la característica del Iluminismo, dando así lugar a sistemas de explicación de la realidad cerrados al misterio. De este modo, los hombres se han ido acostumbrando a recibir dichas "interpretaciones", que les vienen "servidas" desde la publicación de la *Enciclopedia*, por ella y por los diccionarios, los manuales, los medios periodísticos y hasta por la propaganda comercial. Esta facilidad de encontrarlo todo hecho resulta cómoda, sin duda, pues elude el esfuerzo personal de ponerse en contacto con "lo otro". Esto es lo que nos hace observar Lewis en otra escena. Poco después, el narrador se topa con otro fantasma que elude ese esfuerzo: ese ir adentrándose de a poco en la realidad misma. Apenas ha echado una ojeada a la meseta cuando ya decide retornar al pueblo gris. ¿Por qué? Justamente, por comprobar qué duro le resulta el contacto con la realidad:

> –Ya he visto todo –le explica–... No se puede comer la fruta, no se puede beber el agua, y caminar por ese césped representa a uno muchas horas para adelantar unos metros. Un ser humano no puede vivir aquí. Nos hablan de las posibilidades de quedarnos, pero es pura faramalla (pp. 51-52).

En esta declaración se revela la acedia: el rechazar el llamado divino porque significa un esfuerzo. El bien es arduo, pide salirse del mundillo egoísta y confortable en que uno se ha instalado, y además lleva tiempo adentrarse en la verdad de las cosas... Entonces se pretexta: "no vale la pena", y, como la zorra, se disculpa uno diciéndose que "las uvas no son buenas"... Pero lo que sucede es que, habiéndose habituado el hombre a aquellas interpretaciones que son como comida premasticada, se le ha debilitado su facultad intelectual, su capacidad de morder directamente en la realidad. Es lo que expresa este fantasma frustrado. Dice haberlo visto "todo", pero nos damos cuenta de que ha visto todo a la li-gera. Su actitud ante la meseta iluminada es la de un "turista", tal como lo fuera en la tierra. Dice haber visitado todos los países del mundo, y agrega no haber encontrado en ninguno nada interesante. Por ello es un fantasma: porque jamás se ha nutrido de cosas densas. Ha transitado superficial y rápidamente, de un lugar a otro, sin abrirse a sus peculiaridades. Ha patinado por la realidad, y la describe

insulsa. Entonces se queja de que siempre lo engañaron, y de aquí es igual:

> –Es pura propaganda... una trampa para turistas... mera publicidad... una farsa... siempre la misma broma... (p. 53).

Evidentemente siente frustración, pero la achaca a otros, no a sí mismo. Se las da de "experimentado", siendo así que no ha hecho la menor auténtica experiencia (que consiste, como la palabra misma lo indica, en extraer todo aquello que nos ofrece un determinado camino cuando realmente lo recorremos: *ex-perire*). En verdad, es por pereza acédica que se ha hecho positivista. Dice como Moravia: "Una cosa no es más que una cosa". El positivismo es otra de las excrecencias del Iluminismo, pero con pretensión de realismo: es un realismo superficial y mezquino, lo contrario del auténtico realismo, que significa penetración hasta la médula de las cosas. Mas como la superficialidad no puede con-formar el ansia profunda del alma, resulta un desencantado. Entonces busca cul-pables. No deja de repetir que los culpables son "ellos": sus padres, sus maestros, los sacerdotes, todos cuantos le dijeran que había verdades y valores. Los acusa de haberlo engañado. Creerles, según él, era una ingenuidad, y ahora se em-peña a toda costa en desingenuizar al narrador. Lo mismo hizo la Ilustración; la consigna de un Voltaire era *"déniaiser"*, y esto significaba descreer de toda la tradición realista y renegar de la fe. Esta desconfianza radical tiene por causa inconfesada la pereza acédica, que aquí aparece desenmascarada por las quejas mismas del fantasma:

> –... ¡Otro cuento del tío! Créame..., siempre reaparece la misma camarilla. Siempre y en todo... Desengáñese; los que manejan todo esto aquí son los mismos que manejan el pueblo allá abajo. ¡Nos están tomando el pelo como de costumbre! (p. 52).

Este débil de espíritu, para disculparse, acaba confundiendo lo divino con lo demoníaco, el Cielo con el Infierno, y para afirmar dicha mezcla, repite un argumento típico contra Dios:

> –... Si están en estado de guerra (léase: el cielo y el infierno), ¿por qué no hacen nada? Si la versión oficial fuera verdad, esa gente de aquí atacaría al Pueblo y lo liquidaría. Porque para eso les sobra fuerza. Si realmente quisieran rescatarnos, nada se los impediría... (pp. 52-53).

Lo irrisorio de tal acusación estalla al encontrarse él en el mismísimo ámbito del "rescate". Por pura gracia ha sido elevado hasta allí, y la gracia fluye en aquella luz sobrenatural que debiera haber aprovechado para ver y sentirse atraído. Rechaza el bien que allí se le ofrece, no quiere elegir entre el bien y el mal; y justamente por debilidad, por las consecuencias que entrañaría este acto de libertad, niega la libertad:

–¡Elegir! ¡Vaya una gracia! ¡Lo único que faltaba! Yo no tengo porqué organizar ni decidir nada. La que tiene que inventar algo es la Dirección, ¿no es así? Para eso está. Eso no nos incumbe a nosotros. Es precisamente el error de todos los curas y moralistas. Insisten en que nosotros cambiemos. Si la gente que maneja es tan inteligente y poderosa, ¿por qué no encuentran algo que le agrade al público? ... ¿Se imagina lo que ha de ser la lluvia en este lugar? ¿No ha pensado nunca en eso? ¿No se le ha ocurrido que con esta clase de agua cada gota lo va a perforar como bala de ametralladora?... ¡Pero a *mí* no me van a pescar! (pp. 53-54).

"Recuerda, hombre, tu dignidad"

Y así descubrimos el contrasentido de la prédica iluminista: comienza anunciando el nuevo evangelio de la libertad y autosuficiencia humanas, y termina negándolas. Este descreído tiene miedo. Es que, negada la protección divina, su Providencia y acción salvífica, el pensamiento ilustrado ha tenido que in-ventar un dios déspota, a imagen del hombre que quería forjar. La mirada corta del empirista y la suspicacia del volteriano, sumadas al "saber es poder" de Bacon, necesariamente van a parar a la dialéctica del "amo y esclavo", en la que el "amo" por antonomasia son "ellos", como dice este fantasma: la religión es-clavizadora de la cual hay que liberarse ¡para caer en manos del "superhombre" y su "voluntad de poder"! La duda escéptica y la desconfianza de los "desen-gañadores", encubridora de su debilidad acédica, es decir, del rechazo de la alta vocación sobrenatural del ser humano, so capa de "dignificarlo", lo lleva a en-tregarse a cualquier déspota encumbrado. Esto es lo que ha presenciado el siglo XX. El fantasma ha aludido precisamente a esas guerras de poder, pero en lugar de discernir en ellas el poder desenfrenado que se han arrogado los hombres desde que declararon su autonomía, lo mete todo en la misma bolsa: ¡entre ellos y el dios déspota que inventaron no hay diferencia!

Se llega entonces al estado epigonal del Iluminismo: el escepticismo que descree todo, que lo mezcla todo, tanto da... Y éste es el *"casamiento del Cielo y del Infierno"* que delata Lewis proponiendo aceptar, con la ayuda de la gracia y de la fe, *"el Gran Divorcio"*: rehabilitación de la inteligencia para ver y dis-cernir, y de la voluntad para elegir bien, para convertirse y ser responsable de sí mismo y del mundo; dejarse "sorprender por el Gozo" y ser feliz con su en-cuentro. Su exhortación –que de escucharse sí que llevaría a un verdadero *post-modernismo*– es la misma que la de San León Magno: "Recuerda, hombre, tu dignidad".

LA FILOSOFÍA EN LA ARGENTINA

UNA OBRA MONUMENTAL DE ALBERTO CATURELLI \

P. ALFREDO SÁENZ

EL presente trabajo de Alberto Caturelli, una pieza maestra de investigación paciente y de acendrado juicio crítico, más allá de toda apariencia de localismo, es una obra de interés universal. En estrecha conexión con su anterior publicación, también magnífica, sobre *El Nuevo Mundo*, a raíz del V° Centenario del Descubrimiento de América, se propone ahora concentrar la atención sobre el aspecto cultural, consecuencia de aquel descubrimiento, especialmente en el campo de la filosofía. No es, pues, por azar que en el prefacio del primer volumen de la obra que nos ocupa, aluda Caturelli al acto fundacional realizado el 12 de octubre de 1492, que lejos de ser una acción esporádica ha extendido su influencia a lo largo de los cinco siglos transcurridos desde enton-ces. Bien señala el autor que la conciencia descubridora fue simplemente la conciencia cristiana, la conciencia de la Encarnación, según la cual nada es redi-mido si no es asumido, de acuerdo a la lograda expresión de los Padres griegos. Por eso la develación de lo originario precolombino implicó no simplemente su hallazgo sino también su asunción, y no sólo su asunción sino su transfiguración por el espíritu del Evangelio, el espíritu del Tabor.

Lejos del ideologismo indigenista de nuestro continente "nuevo", visión ampliamente manipulada por el marxismo en Iberoamérica y, más recientemente, en la misma Europa, y lejos también de una concepción cerradamente europeísta, que se resiste a aceptar los aportes de lo telúrico, Caturelli destaca lo que llama *la originalidad iberoamericana* (cf. vol. I, p.9). ¿Cuál es dicha "originalidad"? El injerto de la tradición griega, romana e ibérica en la cepa precolombina. Podríase decir que lo originario americano se fue transfigurando progresivamente hasta alcanzar el grado de una "nueva creatura" por la obra fecun-dante de la cultura cristiana. Por eso todo lo valedero que a lo largo de los siglos ha ido brotando del surco de las nuevas tierras descubiertas no es sino un rebrote de la tradición integral del Occidente.

\ Alberto Caturelli, *Historia de la Filosofía en Córdoba (1610-1983)*, 3 vols., de 503, 316 y 590 pp. Auspicio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Córdoba, 1992/1993.

En relación con lo que acabamos de decir, el autor sale al paso de una idea ampliamente acogida en los medios bienpensantes de nuestras Patrias americanas, merced a la cual el origen de la cultura iberoamericana se remonta a nuestra separación política de España, como si en los siglos anteriores aquí no hubiese existido ni historia ni, consiguientemente, cultura propia. "Sin embargo, así como estas naciones no comenzaron en los albores del siglo XIX sino que, como tales, existen desde cuatro siglos atrás, del mismo modo una verdadera historia de la filosofía en Iberoamérica debe ser la expresión fiel de lo pensado durante la totalidad del tiempo de sus existencia" (vol. I, p.10).

Es realmente decisivo el propósito de iniciar la consideración a partir de la llegada de España a nuestras tierras. Porque no se trató de un simple toparse de razas sino de una auténtica simbiosis, donde el papel primordial correspondió, como es obvio, a la nación descubridora. Gracias a España, nuestras tierras iberoamericanas nacieron a la cultura. La Escolástica hispana, que nos engendró culturalmente, es la continuadora de las grandes síntesis medievales, con los aportes de las nuevas exigencias que traía consigo el mundo moderno, críticamente asumido. Esa es la España que nos descubrió y nos conquistó, la España que, a diferencia de otras colonizaciones, implantó ni bien pudo en nuestras tierras las primeras Universidades de Hispanoamérica. Desde una Europa sacudida por convulsiones, y que incubaba ya en sus entrañas la rebelión protestante, la cultura de España marcó por aquel entonces uno de los puntos culminantes de la civilización occidental, ofreciéndonos el legado de un vigoroso pensamiento filosófico y teológico. De los siglos XV y XVI son Vitoria, Melchor Cano, Báñez, de la escuela dominicana, así como Toledo, Nieremberg y Gracián, de la Compañía de Jesús, recientemente fundada. Y juntamente con la filosofía y la teología floreció la espiritualidad y la mística con nombres como los de S. Teresa, S. Juan de la Cruz, Luis de Granada, S. Vicente Ferrer y tantos otros. Asimismo en el campo literario, el inmortal Cervantes, Lope de Vega y Calderón de la Barca. No se olvide, finalmente, el particular influjo de España en el Concilio de Trento. Diez años después de su clausura fue fundada la ciudad de Córdoba de la Nueva Andalucía...

Y así nombramos a Córdoba, la "patria chica" del autor de la obra que nos ocupa. Aun para nosotros, los argentinos que no hemos nacido en dicha ciudad, a primera vista podría sonar a "localismo" el intento de escribir una "Historia de la filosofía en Córdoba". Pero Caturelli sale indirectamente al paso de dicha objeción señalando cómo la ciudad de Córdoba, que está casi en el centro geográfico de la actual Argentina, es una ciudad clave, semiperuana, semiplatina. O, mejor, es el "centro" de cuatro tensiones histórico-geográficas: una hacia el Norte, señalando cierta independencia respecto de Lima; otra hacia el Oeste, es decir, Chile; otra hacia el Este, o sea, el polo de poder de Buenos Aires; y la última hacia el infinito Sur, campo de batalla nunca concluida con los indígenas indómitos. En ese entrecruzamiento de tensiones, se enclava la ciudad de Córdoba, y en ella la primera Universidad de la Argentina, que poco a poco se revelaría como "eje cultural" de la inmensa zona a que antes hemos aludido.

Piénsese que dicha ciudad, a fines del siglo XVI era en realidad una aldea, cuando llegaron los primeros jesuitas que regentearían la naciente Universidad. "En 1602 –escribe el P. Guillermo Furlong–, cuando aquel villorrio sólo tenía 200 habitantes, que ocupaban unas modestísimas casuchas en torno a un te-rreno baldío, denominado plaza, y cuando apenas podía haber niños para llenar una escuela, aquellos cordobeses ansiaban tener colegio de «Gramática y otras ciencias», y el pueblo cordobés daba ya entonces los primeros pasos para la fundación de una Universidad" (cit. vol. I, p. 44). Fundaron los jesuitas en Córdoba su Colegio Máximo y Casa de Estudios para los estudiantes de la Orden, que luego, con el apoyo del obispo Trejo, hermanastro de Hernandarias, uno de los gobernadores más admirables que ha conocido nuestra Patria, se abriría al público como Universidad, según las líneas generales de todas las Universidades jesuíticas. El P. Juan de Albis (1588-1630) sería, así, el primer profesor de filo-sofía de lo que es hoy la Argentina [1].

Dada la importancia y el influjo doctrinal que ejercieron los Padres de la Compañía en aquellos tiempos, destaquemos, entre tantas ilustres personalidades como el autor trata en el primer volumen, correspondiente a los siglos XVII y XVIII, a dos grandes jesuitas, los PP. Muriel y Peramás. Bosquejar su pensa-miento exige conocer previamente el ambiente que les tocó vivir y la gran labor misionera que la Orden de S. Ignacio se había propuesto: la conversión de los indios guaraníes, para cuya concreción se proyectó una de las experiencias más fascinantes de la historia misionera universal. Los jesuitas crearon pueblos total-mente indígenas, con gobierno local, logrando que aquellos indios no sólo se hi-cieran cristianos sino que también accedieran a la cultura. Por eso les enseñaron a escribir en su propia lengua, hasta entonces solamente hablada, formaron co-ros y orquestas que nada tenían que envidiar a los coros y orquestas europeos de la época, instalaron las primeras imprentas en nuestra tierra, les enseñaron el sentido del trabajo, de la propiedad, del matrimonio y de la vida en general.

Una experiencia tan inédita llevó a los Padres de la Orden a estudiar cuestiones anejas a la problemática nueva que la experiencia les presentaba. Entre ellos se destacó el *P. Domingo Muriel* (1718-1795), gran conocedor de los clásicos

---

1 Al mismo tiempo que espigamos –en una obra tan extensa– algunos autores que despiertan nuestro mayor interés, para que el lector no pierda la visión de conjunto ofrecemos un brevísimo resumen de cada volumen. El primero está dedicado a los siglos XVII y XVIII: Los orígenes de la enseñanza filosófica en 1610, la fundación de la Universidad en 1613, el neoplatonismo cristiano de Luis de Tejeda. Estudia luego el lugar de la filosofía en la pedagogía jesuítica y pasa al siglo XVIII: La metafísica anselmiana de Bruno Morales, la lógica de José Angulo (primera mitad del siglo), la ciencia en la Universidad, la metafísica de Eugenio López y los supuestos metafísicos en los tratados teológicos de Gaspar Pfitzer. Todo el cap. III está dedicado al pensamiento de Domingo Muriel y el IV a la lógica de Plantich, la dialéctica de Mariano Suárez y la notable cosmología de Benito de Riva. Sus cursos manuscritos son expuestos y examinados, lo mismo que los notables tratados de Juan Rufo (cap. V). El cap. VI está dedicado al pensamiento de José Manuel Peramás y el VII al del obispo San Alberto. Desde el cap. VIII, después de la expulsión de la Compañía (1767) aparecen los pensadores franciscanos como Mariano Ignacio Velazco, Cayetano Rodríguez y sobre todo Elías del Carmen Pereira (cap. IX), cuya filosofía ontologista es expuesta integralmente, lo mismo que la de su crítico fray Anastasio Mariano Suárez, cuyo *Cursus Philosophicus* merece todo el cap. X. Desfilan, por fin, los últimos filósofos franciscanos como Manuel Suárez de Ledezma, Mariano Chambo, Martín de Velázquez y Pantaleón García (cap. XI).

griegos y latinos, de la filosofía antigua y moderna, muy versado en teología, y sobre todo en la Sagrada Escritura, frecuentador de los Padres de la Iglesia y de los grandes escolásticos, experto en derecho y en lenguas varias. Pues bien, este Padre, munido de tanta cultura, quien dictó en Córdoba un curso completo de filosofía, no tuvo a menos abocarse a la consideración de los pro-blemas que las reducciones de indios traían consigo, lo que expuso en su *Rudi-menta iuris naturae et gentium*. Pregúntase allí por el estado de los pueblos in-dígenas anterior a la conquista. La escasa conciencia moral de aquella gente tan primitiva hizo que Muriel considerara que se daba en ellos una evidente ate-nuación del dictamen del derecho natural. Mostraban asimismo una especie de desconocimiento del derecho de posesión personal, lo que llevó a que los Padres idearan un régimen mixto de propiedad: lo que en lenguaje guaraní llamaban el *Abambaé* (propiedad del hombre), que cada uno cultivaba para sí; y el *Tu-pambaé* (propiedad de Dios), o posesión común, con lo que se aseguraba lo que hoy llamamos las obras sociales, en orden a mantener a las viudas, los huér-fanos, etc., así como también todo lo relativo al culto de Dios, según lo mani-fiestan los magníficos templos que elevaron, verdaderas catedrales, cuyas ruinas aún hoy son objeto de admiración universal.

El otro pensador es el *P. José Manuel Peramás* (1732-1793), quien hizo sus estudios en la Universidad de Córdoba. Tras ordenarse sacerdote fue destinado a las misiones guaraníticas. La lectura de los clásicos, principalmente de Platón, el conocimiento de Muriel, y su notable erudición tanto filosófica como histórica, le permitieron escribir varias obras suscitadas por el medio americano y pensa-das en él y desde él. Crítico acérrimo del Iluminismo liberal, la tradición no era para él una palabra carente de sentido sino "algo inmanente en la nobleza de los antepasados, una cierta fuerza que no deja de generar a los descendientes de la antigua gloria" (cit. vol. I, p.316). Precisamente desde el fondo de la tradi-ción helénica, teniendo en cuenta sobre todo la "República" de Platón, intentará esclarecer los problemas suscitados por la experiencia indígena, concretada en las Reducciones guaraníes. De ahí que juntamente con su rechazo del Iluminismo liberal proponga la instauración de una república cristiana como transfiguración de la ciudad antigua, estableciendo un correlato entre el régimen guaraní y la República soñada por Platón. Su libro se llamará "La República de Platón y los guaraníes". Allí sostiene que la experiencia que la Orden estaba llevando a cabo constituía el mejor mentís a aquel "rebaño epicúreo de filósofos dementes" (ibid.) y a los mitos de la Revolución francesa, comprobando, como dice Catu-relli, "que esta elevación de los guaraníes al orden sobrenatural curaba y sobre-elevaba a la misma naturaleza en cuanto naturaleza" (vol. I, p.325). Apasionantes resultan los paralelismos que instaura Paramás, punto por punto, entre la pas-toral llevada a cabo por los misioneros en las reducciones y el ideal que Platón gestó para su ciudad, que llegan a detalles como la unidad de idioma, el número ideal de habitantes, el primado del lugar del culto, la comunidad de bienes, o mejor, lo que hoy llamaríamos el sentido social de la propiedad, la educación, las bellas artes, sobre todo la música. Paralelo realmente magistral que muestra hasta qué punto

la república guaraní era para Peramás una especie de trans-posición cristiana de la ciudad platónica, al tiempo que una transformación des-de las raíces de la ciudad antigua.

Dentro de la época todavía hispánica, destaca Caturelli otra figura admirable, la de *José Antonio de San Alberto* (1727-1804), carmelita descalzo, uno de los obispos más conspicuos de la época, quien identificaba su quehacer pas-toral con la vocación docente. A pesar de haber nacido en España, amó entraña-blemente a nuestra tierra, tratando de penetrar en la idiosincrasia del hombre que tenía que educar, y descubriendo ya desde entonces las que serían notas distintivas del hombre argentino. Intuyó que las largas distancias y enormes ex-tensiones engendraban un hombre individualista y solitario, de costumbres so-brias, amante de la libertad. Caturelli atisba la fibra filosófica de San Alberto a través de sus Cartas pastorales. Su fundamentación en los grandes pensadores griegos, sobre todo Platón y Aristóteles, lo llevó a entender que el cuidado prin-cipal de los que gobiernan es la educación de sus súbditos, con la participación inobviable de las familias. San Alberto instaura un profundo análisis de lo que es el hombre, de lo que en su vida implica el pecado, de lo que significa la forma-ción cristiana. No es, por cierto, un filósofo en sentido estricto, pero su actitud deriva de una sana filosofía que lo lleva a traducir en palabras y en instituciones lo que piensa. Sus ideas sobre la política, en íntima ligazón con su concepto de la educación, llevan subyacente una fuerte reacción contra el ambiente creado por el Iluminismo, y su tendencia a desacralizar todo lo humano, sobre todo la política. Básase para ello en las ideas de S. Agustín y, más cercanamente, en las de Bossuet. Para concretar su pensamiento redactó una suerte de vademecum o catecismo, donde presenta de manera sistemática las líneas esenciales de una política católica. Trátase de una Instrucción teológico-política, que tiene especialmente en cuenta las doctrinas de los "novadores" o filósofos de la Ilustración, para acentuar, en contraste con ellos, y en forma de preguntas y respuestas, la potestad del Rey y cómo su autoridad viene de Dios, del cual es "segunda ma-gestad", y no del pueblo (soberanía popular), de modo que los reyes son vicarios de la majestad divina o imágenes de su soberanía. El Príncipe deberá asentar su actuación sobre cuatro columnas: Verdad, Justicia, Clemencia y Religión; ha-brá de ser protector de la Iglesia, sin "poner mano en el santuario". Deber de los súbditos será honrar, respetar y obedecer al Rey. Esta Instrucción, publicada cin-co años antes de que estallara la Revolución francesa, tiene muy en cuenta las ideas disolventes que la Ilustración producía en la sociedad de entonces, en ese siglo "que solamente por ironía se puede llamar el Siglo de las luces" (cit. vol. I, p.372).

Espigando en el segundo tomo de esta obra imponente [2], dedicado ya a la época en que la Argentina se independizó de su Madre Patria, destaquemos los análisis del autor sobre figuras como *Pedro Ignacio de Castro Barros* (1777-

2 El segundo volumen está dedicado al siglo XIX. Luego de un análisis tanto de la situación cultural como de la filosofía del siglo, el cap. I constituye una exposición integral del pensamiento del Deán Gregorio Funes. Inmediatamente estudia a Miguel Calixto del Corro, precursor de la Independencia y la novela filosófica (inédita) de Juan Justo Rodríguez (cap. II). El cap. III analiza

1849), sacerdote riojano que si bien no dejó ninguna obra sistemática ni se conserva casi nada de sus cursos de filosofía, reveló un elevado temple intelectual en sus sermones y opúsculos. Su preocupación crítica fundamental fue la filoso-fía moderna en sus aspectos inmanentistas y su posible incidencia en la vida cultural de la Argentina. Por lo que enrostró con coraje las teorías deístas de la Enciclopedia, especialmente de Rousseau. La educación cristiana es, según él, la mejor manera de salvar los "derechos del hombre", expresión que emplea en sentido opuesto al de la Revolución francesa, ya que "un solo grado de gracia hace al hombre más feliz que el logro de todo el mundo" (cit. vol. II, p.101).

Incluye Caturelli un análisis, breve pero enjundioso, de la simpatiquísima figura del batallador fraile franciscano *Francisco de Paula Castañeda* (1776-1832), que enfrentó también, sobre todo desde sus numerosos periódicos, la impostura liberal, así como de *fray Olegario Correa* (1818-1867), gran domi-nico y defensor de la fe.

Un amplio espacio destina a exponer las ideas de un laico ejemplar, *Manuel Demetrio Pizarro* (1841-1909), más conocido en la Argentina por su actuación política, ya que fue ministro del Gobierno nacional, que por su razonamiento teórico, que alcanza momentos de notable profundidad. Destaca Pizarro el satanismo de un pensamiento sin religión, eco de la "soberbia angélica", y que engendra una moral satánica, una política satánica, una ciencia satánica, según afirma. Tratando de la vida cívica del católico condena sin atenuantes el mito de la representación del pueblo y de la soberanía popular. "El gobierno no re-presenta al pueblo. La autoridad del gobierno no es la autoridad del pueblo. To-do gobierno representa una soberanía; pero esta soberanía no es popular. El pueblo no es soberano. Se engaña lastimosamente cuando se le dice que es so-berano" (cit. vol. II, p.239). Las encíclicas *Inmortale Dei*, acerca de la constitución cristiana de los estados, y la *Libertas*, sobre la libertad humana, son para Pizarro el mentís más rotundo de cualquier presunto proyecto de un país ateo. Adelantándose a su tiempo, denuncia el peligro de una suerte de asamblea de naciones en camino hacia un gobierno mundial, de signo agnóstico. En relación con lo cual cita a un pensador judío, Joseph Salvador, quien sostenía que el verdadero Mesías no era otro que el pueblo judío; si los judíos se hubiesen hecho cristianos, acotaba el

---

temas fundamentales como el de la justa causa de la independencia en Pantaleón García, el pensamiento militante de Castro Barros, de fray Francisco de Paula Castañeda y el notable de Pedro Luis Pacheco. Luego de un intervalo dedicado a la enseñanza de la filosofía desde el punto de vista institucional (cap. IV), considera minuciosamente lo que el autor llama "los heterodoxos cordobeses": Ramón Ferreira y su filosofía racionalista del derecho, la introducción del krausismo y el positivismo de Moyano Gacitúa (cap. V). El cap. VI, después de analizar un curso anónimo de ética, da a conocer el amplio pensamiento filosófico y pedagógico de Martín Avelino Piñero, cerrándose el capítulo con el estudio de la apologética de fray Olegario Correa. Desfilan después David Luque, Rafael García, Pablo Julio Rodríguez y los antecedentes del renacimiento tomista en Gerónimo Cortés. Dedica amplio espacio al pensamiento tradicionalista de Manuel Demetrio Pizarro (cap. VII), concluyendo con Juan Manuel Garro, Achával Rodríguez y la filosofía pedagógica de Tobías Garzón. El último capítulo (VIII) expone cuidadosamente el pensamiento tomista de fray Mamerto Esquiú, Obispo de Córdoba, y los antecedentes del renacimiento de la filosofía cristiana en Fernando Falorni y Jacinto Ríos.

mismo autor, habrían traicionado al mundo para el cual se conservaban tales; "ellos tendrán su turno cuando la civilización cristiana esté agotada"; y así, concluía, la nación judía que se resiste a cristianizarse trabaja esperando su hora suprema, cuando llegue el momento de la "nueva unidad" (cit. vol. II, p.245). Pizarro cree que ese futuro no es demasiado remoto. Será el triunfo del culto de la riqueza y de la fuerza representada por el Becerro de Oro. Frente al coloso del Norte, propone la creación de los Estados Unidos del Sur, según el sueño de Bolívar y San Martín.

Si pasamos al tercer volumen, donde se incluyen los pensadores del siglo XX, encontramos comentarios realmente esplendorosos [3].

Nos pareció, por ejemplo, fascinante su meticuloso análisis de uno de los grandes de la cultura argentina, *Leopoldo Lugones* (1874-1938), con su viaje metafísico de ida y de vuelta, acercándose cada vez más a una posición católica y nacional, hasta terminar con el misterioso suicidio. Si bien no se puede decir de él que haya sido un filósofo de profesión, sin embargo su prosa y hasta su poesía están transidas de una inteligente visión filosófica.

Detengámonos brevemente en uno de los autores que Caturelli estudia con especial cuidado y hasta con afecto, diríamos, a pesar de todo lo que de él lo separa. Nos referimos a *Saúl Taborda* (1885-1944), un típico hijo de la tierra por su modo de pensar, pero principalmente por su modo de ser. Durante su juventud atacó a un cristianismo que creía inescindiblemente unido al modo de vida liberal-burgués, acercándose a posiciones del socialismo anárquico, al estilo de Bakunin. Fustigó asimismo duramente a los partidos políticos y el sufragio universal, señalando la inadecuación de nuestra legislación, copiada del extranjero, con el país real; "aplicaron a la botella un rótulo que no ha correspondido jamás al contenido" (cit. vol. II, p.196). Tal es el origen del antiliberalismo de Ta-borda y de su primer entusiasmo por la revolución soviética de 1917. El cristia-nismo era para él algo endeble, infantil e ineficaz. Con el tiempo, empero, se iría

3 El tercer volumen (cuarta parte de la obra) estudia el pensamiento filosófico comprendido entre 1900 y 1983. Da a conocer autores casi totalmente desconocidos como Nemesio González, crítico del positivismo y antecedente del renacimiento tomista. Se detiene en el pensamiento tomista precursor de fray José María Liqueno de principios de siglo (cap. II) y dedica un amplio capítulo III al pensamiento de Leopoldo Lugones. Dedica unas páginas a la revuelta de 1918 (que no fue ni "reforma" ni "universitaria") y estudia la iusfilosofía neokantiana de Enrique Martínez Paz (cap. IV). Todo el cap. V está dedicado al pensamiento de Saúl Taborda y el cap. VI al desarrollo del pensa-miento cristiano. Desfilan las figuras de Audino Rodríguez y Olmos (cap. VI) y luego la figura docente de Luis G. Martínez Villada y la restauración de la antigua Facultad de Filosofía. El extenso capítulo VII está dedicado al estudio del tradicionalismo místico de Rodolfo Martínez Espinosa, al liberalismo espiritualista de Manuel Río y a las doctrinas filosófico-teológicas de Francisco J. Vocos, el recor-dado P. Alberto García Vieyra, fray Mario Pinto y otros autores. El cap. VIII estudia la filosofía social y el historicismo de Raúl Orgaz y Rodolfo Mondolfo. El cap. IX se divide entre el humanismo ateo de Carlos Astrada y el ontismo de Nimio de Anquín; el cap. X está íntegramente dedicado al pen-samiento de Alfredo Fragueiro; el XI al espiritualismo cristiano de Emile Gouiran y la filosofía de la arquitectura de Ángel T. Lo Celso, cerrándose la obra con la exposición del carácter cristiano del Martín Fierro en el estudio de Francisco Compañy. La obra ofrece una conclusión amplia donde el autor considera probada la continuidad del pensamiento y de nuestra tradición integral. Ofrece un índice de nombres de 45 páginas (545-590) que resultará útil al estudioso y al lector atento.

distanciando del marxismo, tanto como lo estaba del liberalismo, al punto de denunciar en el "Manifiesto" comunista "su filiación liberal" (cit. vol. III, p.213). Anheló para la cultura la instauración de una Universidad cuyo pivote fuese la Facultad de Filosofía, como "lugar central de los estudios sin fin, sin «para»" (ibid., p.214), es decir, lugar in-útil, no utilitarista. Al parecer, era un hombre que no pecaba contra la luz. Y así señaló con fuerza la gravedad de que nuestro Esta-do fuese un "Estado de importación", cuya primera manifestación, dice, lo constituyó la traducción entre nosotros del "Contrato Social" de Rousseau. Tal fue el error inicial de los hombres de nuestra independencia, su voluntad de "apar-tarse de la tradición española". Olvidaron que desde antes de 1810 existía entre nosotros una "nación", trasunto de un fenómeno vivo que Taborda llamará "lo facúndico", aludiendo a uno de nuestros grandes caudillos federales, Facundo Quiroga, enemigo declarado de los que luego, para desgracia de nuestra Patria, resultarían los vencedores en la contienda civil, los integrantes del partido unitario, liberal y centralista a ultranza. Quiroga fue asesinado; en él, dice Taborda, se quiso matar el antiguo espíritu de Castilla, ya que los caudillos eran una sín-tesis lograda de la relación del individuo con el medio. Como puede verse, Ta-borda fue pasando de su juvenil entusiasmo por la comuna de Bakunin al fede-ralismo comunalista hispánico de su madurez, simbolizado en Quiroga, "el cau-dillo de los caudillos", como lo llama. De ahí su exaltación de "lo facúndico", médula de la herencia española. Tal tradición está a mil leguas del liberalismo que luego se quiso imponer, así como dista sideralmente del mismo "la psicolo-gía que informa la estructura de nuestra alma" (cf. vol. III, p.249). No habrá recu-peración nacional sobre elementos prestados, sino sobre el "genio facúndico". Sin abandonar su vitalismo irracionalista y su agnosticismo metafísico, Tabor-da se acercó ampliamente a los puntos de vista del pensamiento nacionalista católico.

Aludamos, finalmente, a un último pensador cuyo tratamiento en este libro despertó nuestra especial atención. Nos referimos a *Rodolfo Martínez Espinoza* (1894-1953). Autor de un extenso epistolario, mantenido con personajes como René Guénon, Jacques Maritain, Charles Maurras, y tantos otros, fue uno de los grandes animadores del pensamiento en la Córdoba de este siglo. Profundamente religioso, de acendrado amor a la liturgia, centraba su pensamiento en la filosofía de S. Tomás, al que complementaba con Newman, Soloviev, Claudel y Chesterton, en orden a una restauración del orden metafísico y del sentido simbólico y sacro del universo, perido en la confusión del inmanentismo avasallante. Deducía el simbolismo universal del simbolismo de la Escritura; en la escuela de Dionisio Areopagita, todo el universo era para él "un inmenso texto litúrgico". Admiraba asimismo a León Bloy, también por su adhesión a los símbolos y la exégesis simbólica, en razón de lo cual lo consideraba un eximio continuador de los Padres de la Iglesia. Adhirió al movimiento católico nacionalista, viendo en la revolución de 1930 "un acto de defensa del organismo nacional contra los venenos y las enfermedades traídas por el liberalismo y el marxismo" (cit. vol. III, p.339). Juzgaba que la Constitución vigente no correspondía a la Argentina porque "una constitución legítima debe ser expresión profunda y se-

cularmente válida del ser real de la nación" (cit. vol. III, p.341). Denunció asimismo la falacia intrínseca del "panamericanismo" promovido por Norteamérica, solapada forma del imperialismo anglosajón. En última instancia, decía, "capitalismo y comunismo son un extremo, sí, pero un solo extremo... bífido" (cit. vol. III, p.345).

C C C

Obra ciclópea, sin duda, la de Alberto Caturelli, que se agrega a sus valiosos libros anteriores. Pocas veces hemos podido encontrar tan inextrincablemente ligadas la profundidad intelectual, el análisis crítico y la impresionante erudición que trasuntan estas páginas.

Entre las primeras clases de filosofía, dictadas por el J. Juan de Albis en 1610, y diciembre de 1983, han transcurrido 373 años, casi cuatro siglos. Sin desconocer ni omitir el análisis de tantos pensadores que dieron la espalda a nuestros gloriosos orígenes, Caturelli se complace en destacar la continuidad de una tradición cultural que es menester cuidar, enriquecer y transmitir. Dicha tradición, insiste al término de su obra, no pertenece sólo a Córdoba, sino a la Argentina y a toda Iberoamérica; "es, por un lado, la tradición griega, romana e ibérica toda presente en el acto descubridor del Nuevo Mundo, jamás concluido, y por otro, la tradición indo-americana nacida por la transfiguración del mundo originario por obra de la conciencia cristiana" (vol. III, p.542). Y conste que no se trata de un mero conglomerado artificial. Lo que España ha sembrado entre nosotros, y luego se ha desarrollado, constituye algo nuevo y original, lo único verdaderamente autóctono, lo que realmente ha brotado de nuestra tierra. "Toda yux-taposición extrínseca no será más que un modo de colonialismo cultural y en el fondo una no-cultura o una anticultura" (vol. III, p.543).

Como se ha podido ver, la presente obra no se restringe a la exposición del pensamiento estrictamente filosófico y académico de los numerosos autores de que trata, sino que incursiona en el orden más general de la cultura. En esta recensión nos hemos detenido principalmente en el segundo aspecto, por considerarlo de un interés más universal. "Historia de la filosofía en Córdoba", la ha titulado el autor. Pero, según dijimos al comienzo, no es una obra "localista" ni "aldeana". Si bien limita la indagación a una zona particular, ubicada en el centro de la parte sur del continente iberoamericano, su mirada es generosamen-te universalista. "Tengo ahora la esperanza de que este esfuerzo (que me ha demandado tantos años de estudio) sea imitado por algunos colegas de Iberoamérica para que un día sea realidad la historia integral de la cultura iberoamericana" (vol. I, p.11).

LIBROS RECIBIDOS

CALABRESE-MANCEÑIDO-PARDO, *Lengua y Literatura I*, Fasta, Bs. As., 1995, 220 págs.

CARMELO E. PALUMBO, *Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia*, C.I.E.S., Bs. As., 1991, 461 págs.

ENRIQUE J. LAJE, *El Nuevo Orden Mundial y el Cristianismo*, Centro de Formación San Roberto Bellarmino, Bs. As., 1992, 217 págs.

ENRIQUE LOMBARDI, *Iubilate Deo*, Cruzamante, Bs. As., 1994, 95 pág.

FR. CONTARDO MIGLIORANZA, *Don Antonio Solari. Un santo de saco y corbata*, Misioneros Redentoristas, Bs. As., 1995, 256 págs.

FR. MARIO J. PETIT DE MURAT, *Una sabiduría de los tiempos*, Cruzamante, Bs. As., 1995, 110 págs.

FRANCISCO J. VOCOS, *¿Cuál es el fondo de la crisis?*, Centro de Formación San Roberto Bellarmino, Bs. As., 1993, 122 págs.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, *Ensayo sobre el Liberalismo Económico*, Centro de Formación San Roberto Bellarmino, Bs. As., 1994, 455 págs.

JAIME NUBIOLA, *La renovación pragmática de la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona, 1994, 109 págs.

JEAN DE VIGUERIE, *Histoire et Dictionnarie du Temps des Lumières*, Laffont, París, 1995, 1730 págs.

JULIO TRIVIÑO, *3o días de Ejercicios Espirituales*, Cruzamante, Bs. As., 1994, 102 págs.

LEÓN A. GALLARDO, *Coplas al estilo criollo*, Argenta, Bs. As., 1995, 92 págs.

MARIANO ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, Eunsa, Pamplona, 1994, 188 págs.

MARIE-JOSEPH NICOLAS, *Rencontrer Dieu*, Tequi, París, 1994, 181 págs.

MONS. JUAN R. LAISE, *Catecismo para la iniciación cristiana*, Librería San Pío X, Bs. As., 1995, 134 págs.

MONS. JUAN R. LAISE, *Catecismo para la iniciación cristiana. Bautismo*, Librería San Pío X, Bs. As., 1995, 94 págs.

MONS. JUAN R. LAISE, *Catecismo para la iniciación cristiana. Primera Comunión*, Librería San Pío X, Bs. As., 1994, 238 págs.

MONS. JUAN R. LAISE, *Catecismo para la iniciación cristiana. Confirmación*, Librería San Pío X, Bs. As., 1994, 127 págs.

MONS. JUAN R. LAISE, *Catecismo para la familia cristiana*, Librería San Pío X, Bs. As., 1994, 126 págs.

MONSEIGNEUR CHEVROT, *La foi de l'enfant*, Tequi, París, 1987, 60 págs.

SANTIAGO ORTIGOSA LÓPEZ, *Fuera de programa*, Eiunsa, Barcelona, 1994,

FREUD: SU "GRAN SECRETO"

P. Jesús Muñoz

¿POR qué el tema?

Por la importancia que le dio Freud. "El gran secreto" lo llamó. Sus palabras en carta a su confidente son precisas. Una rápida alusión al regreso, la víspera, de las satisfactorias vacaciones en Italia con su familia, y continúa: "Y quiero ya confiarte inmediatamente el gran secreto..., que no puede comprenderse bien sin explicación" [1]. ¿Ni por su confidente íntimo desde hace diez años? Respuesta: "Pues tú mismo has dado crédito a cuanto yo pude contarte". Extraño secreto, sin duda; ser tal para quien el que lo descubre no había tenido durante diez años secreto alguno. ¿Tendrá esto explicación? Freud mismo la da lealmente a su íntimo: se trata de "el gran secreto que durante los últimos meses se me ha revelado lentamente" [2]. ¿Cuál podrá ser?

Baste un dato inicial sobre él. Se refiere a lo que Freud ha estimado y dado a conocer como excepcional descubrimiento, después de años de trabajo con maestros y colegas en Viena y de períodos con Charcot en París y Bernheim en Nancy, en su especialidad, la psicopatología. Todo es, pues, aquí extraordinario.

Y como si ello no fuese suficiente para suscitar el interés, otra circunstancia. Quien así lo manifestó por carta a su confidente, nunca en la inmensa producción escrita de sus restantes cuarenta años de vida, volvió a hacer mención al-guna de él.

A proporción de esto es el silencio que sobre él se guarda. ¿Por qué? No porque su contenido sea inaccesible a los lectores. Desde 1950 consta en alemán, en volumen agregado a la que puede llamarse primera edición de sus obras completas (Imago, Londres), dirigida por analistas de la mayor solvencia, Drs. Marie Bonaparte (París), Anna, hija de Freud (Londres) y Ernst Kris (N. Y.); posterior-

1 Freud, Sigmund, *Obras Completas*, versión española 3ª edición, 3 vols. Edit. Biblioteca Nueva, Madrid 1972. Se citará con la sigla OC vol. y página; la paginación es corrida en los 3 vols. En este caso OC III, 3578. La traducción, nuestra, es literal.

2 Ibid.

mente en versiones de Obras Completas, como la en inglés, de Strachey, y la 3ª española, 1972 (la primera en 1922) de López-Ballesteros. ¿Se deberá el ge-neral silencio a que el "gran secreto" no tiene interés? No lo juzgó así Freud al revelarlo.

Y si es verdad que nunca volvió a hacer mención de él, su contenido lo tuvo a lo largo de su vida bien presente. Las referencias a ello no son ambiguas en escritos de bien diversas fechas. No hay duda, pues, que ocuparnos de él es razonable.

En cuanto al modo de hacerlo, su mismo texto lo impone. Es referencia a su excepcional descubrimiento anterior. Es, pues, lo inicial indispensable tener presente esa adquisición científica suya, según él mismo la había dado a conocer. Tema de su investigación, característico de su especialidad, fue el origen de la neurosis, concretado en la histeria, tipo de trastorno entonces de especial actualidad por su frecuencia y características que presentaba; y con denominación global, que abarque el asunto bajo todos sus aspectos: "lo neurótico".

Excepcional descubrimiento

La idea del origen de lo neurótico (inicialmente lo histérico) en lo sexual in-fantil se le suscitó a Freud pronto, y en el decurso del tiempo se le fue arraigando cada vez más. Fecha capital fue la de su "altiva profesión de fe", como la llama con humor S. Viderman, historiando la literatura psicoanalítica [3], al presentar en gran disertación su teoría, diríase adecuadamente sistematizada y demostrada. Antes, sin embargo, habían precedido intervenciones suyas en reuniones científicas, precisamente psiquiátricas, en las que tuvo oportunidad de ir dando a conocer sus descubrimientos y aportaciones sobre el influjo sexual infantil en lo neurótico del futuro adulto. En el normal intercambio de impresiones, apre-ciaciones, críticas entre los participantes, todos profesionales de lo psiquiátrico, hubo de irse manifestando la posible afinidad o discrepancia de criterios res-pecto de novedades que Freud iba dando a conocer. De la actitud de los colegas y de la de Freud, del mayor interés ésta para conocer su convicción en relación con las de los otros especialistas de lo neurótico, nos informa detalladamente el propio Freud en el pasaje respectivo de su *Historia del movimiento psicoanalítico*. Por su valor autobiográfico, de suma importancia en nuestro estudio sobre la ac-titud respecto de sus descubrimientos, merece reproducirse íntegramente.

Un detalle previo sobre la actitud habitual del presidente de las reuniones, primera autoridad de la Sociedad Psiquiátrica de Viena, Krafft-Ebing. Siempre benévolo con Freud y aun su importante favorecedor para la obtención del honroso título de Profesor Universitario, que presuponía ya el Doctorado, en su costumbre de obsequiar con sus publicaciones al joven Freud le entregó, precisamente por entonces, un ejemplar de su obra recién aparecida con título, por cierto,

3 Nacht, S., *El psicoanálisis hoy*, versión española de Miracle, Barcelona, 1959, vol. II, pp.345-346.

grecolatino, *Psychopathia sexualis*, tema de su especialidad reconocida mundialmente. Leamos ya a Freud.

> Al principio no me di cuenta de la especial naturaleza de mis descubrimientos. Sin titubear un solo instante, sacrifiqué a mi naciente reputación médica la afluencia de enfermos nerviosos a mi consulta, investigando consecuentemente la causación sexual de sus neurosis, tenacidad que me proporcionó, en cambio, datos suficientes para *fijar definitivamente mi convicción* de la importancia práctica del factor sexual.
>
> También sin el menor recelo tomé parte en las sesiones de la sociedad psiquiátrica de Viena, presidida entonces por Krafft-Ebing, pensando que el interés y la consideración de mis colegas me indemnizaría de mis voluntarias pérdidas materiales. Expuse mis descubrimientos, considerándolos como aportaciones científicas ordinarias y esperando que los demás las acogiesen como tales. Pero el silencio que se mantenía al terminar mis conferencias, el vacío que se formó en torno a mi persona y varias indicaciones que a mí fueron llegando, me hicieron comprender poco a poco que las afirmaciones del papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis no podían contar con ser tratadas como las demás aportaciones. Me dí así cuenta de pertenecer a aquellos que "han turbado el sueño del mundo", según la expresión de Hebbel, no pudiendo ya esperar objetividad ni consideración alguna. Mas como *la convicción* de la exactitud general de mis observaciones y conclusiones *iba siendo* mayor cada día, *no po-día ser dudosa mi resolución*. Me decidí, pues, a creer que había tenido la fortuna de descubrir algo de singularísima importancia, y me decidí a aceptar el destino enlazado a tales descubrimientos" [4].

La síntesis de esto último, que el mismo Freud describe a continuación, es sencilla. "Muere el gran descubridor desconocido. Decenios después descubre casualmente alguien en mis desconocidos escritos el gran invento y da noticia de él haciendo que se honre mi nombre como el de un precursor necesariamente desgraciado".

No le había de ser a él, en todo caso, tan adversa la fortuna como pudo comprobar, no obstante ciertas inesperadas alternativas. Una de éstas merece ser mencionada. De fecha inmediata, año 1895, a las dos que más nos interesan. Su protagonista, nada menos que el insigne Breuer, generosísimo favorecedor desde su experiencia y eminencia científica, del novel Freud durante más de diez años. El hecho, cuyo relato es transcripción de una carta de Freud a Fliess, tuvo lugar el año en que Breuer rompió con Freud por no admitir, en un caso estu-diado por ambos, la interpretación sexual freudiana. Escribe Freud: "8-11-95. No hace mucho, en el Colegio de Médicos, Breuer pronunció un gran discurso sobre mí, presentándome como un convertido a la creencia de la etiología sexual. Cuando se lo agradecí privadamente me malogró el placer diciendo: Pero, ¡si de todos

4 OC II, 1903.

modos, yo no creo nada de eso!". Freud termina diciéndole a Fliess: "¿Puedes comprenderlo? Yo no" [5].

Lo que sí comprendía por entonces Freud con absoluta convicción era su excepcional descubrimiento sexológico-infantil *Sobre la etiología de la histeria*. Efectivamente, pocos meses después, con toda seguridad en abril del año siguiente, 96, tuvo Freud su gran disertación con el título transcripto, en sesión de la Sociedad Psiquiátrica de Viena. El contenido de la conferencia, de gran extensión [6], lo resumió cuidadosamente Freud en el prólogo al conjunto de varios escritos suyos, entre ellos la citada conferencia, publicado a principios del año siguiente. Leámosle.

> Creo que se trata de una revelación capital, algo así como el descubrimiento de las fuentes del Nilo de la psicopatología. Se describen las experiencias sexuales infantiles que han demostrado constituir la etiología de las psiconeurosis. Su contenido debe calificarse de perversión, y sus causas se hallan, por lo común, entre los familiares más próximos del paciente. Se exponen los obstáculos que es preciso superar en la revelación de estos recuerdos reprimidos. Los síntomas histéricos demuestran ser los derivados de tales recuerdos, que siguen actuando inconscientemente. La presencia de vivencias sexuales infantiles es una condición ine-ludible para que los esfuerzos defensivos alcancen a producir efectos pa-tógenos, es decir, neurosis [7].

Vale la pena, para conocer con mayor garantía el criterio de Freud sobre lo capital de su original teoría, reproducir la afirmación, fundamental como la que más, de su gran disertación. "Sentamos, pues, la afirmación de que en el fondo de todo caso de histeria se ocultan *uno o varios sucesos de precoz experiencia sexual*, pertenecientes a la más temprana infancia. Tengo este resultado por el descubrimiento de un *caput Nili* de la Neuropatología" [8]. Su convicción es categórica.

No es extraño que la referencia a "sucesos de precoz experiencia sexual" (expresión subrayada en el original) aludidos en muchas otras ocasiones, le pongan a Freud en la precisión de recordar la supuesta inocencia infantil en la materia, universalmente aceptada y que tan en contraste estaría con afirmaciones suyas fundamentales. Efectivamente, no olvidó el asunto en esta importante ocasión y algo manifestó de su criterio: "Me inclino a creer –son sus palabras– que sin una previa seducción no es posible para el niño emprender el camino de la agresión sexual. De este modo, las bases de la neurosis estarían constituidas siempre por personas adultas, durante la infancia del sujeto, transmitiéndose

---

5 OC III, 3524-3525.

6 OC I, 299-316.

7 Este resumen figura en la segunda edición española de las Obras Completas, vol. III, p. 735.

8 OC I, 306.

luego a los niños entre sí la disposición a enfermar más tarde de histeria" [9]. Algo más adelante: "en aquellos casos en los que la relación erótica se ha desarrollado entre dos sujetos infantiles, el carácter de las escenas sexuales continúa siendo repulsivo, puesto que toda relación infantil de este orden supone la previa iniciación de uno de los protagonistas por un adulto" [10].

Mucha corrupción infantil encuentra, según lo dicho, el psicoanálisis. Quedaría, sin embargo, a salvo la inocencia inicial. No sería tendencia innata a la corrupción (el término empleado por Freud en el resumen es "perversión"); pero sí una propensión a contaminar a otros con la corrupción contraída, poco compaginable con la generalizada convicción de la inocencia infantil. En todo caso, ¿qué clase de "familiares más próximos", los "por lo común" responsables o, más bien, reos de tal abominación? ¿De qué ambiente social, ético, provendrían los clientes de Freud que, al menos para ellos mismos y sus familiares, justifi-caban los alarmantes descubrimientos científicos del psicoanálisis? Sí habrá que consignar, para completar el cuadro real, lo que el mismo Freud testifica sobre "tales sucesos infantiles", cuyo relato sus mismos protagonistas, bajo "la intensa coerción del tratamiento", le transmiten, y es lo siguiente: "Haciendo constar que en su reproducción (así la denomina Freud) no han experimentado, como en la de los elementos olvidados (al recordarlos), la impresión de recordar" [11].

¿Resultado de la gran disertación? El presidente Krafft-Ebing, docto en psicopatología sexual, comentó no sin humor: "Suena como un cuento de hadas científico". La consideración con el original innovador fue máxima. Su conferencia se publicó íntegra a partir del número inmediato, en la Wiener Klinike Rundschau, dependiente de la Sociedad Psiquiátrica. Freud también manifestó sus impresiones según lo que observó. Algo ya queda mencionado, común a otras actuaciones suyas, aunque de menos relieve. A lo comentado sobre el re-sultado de ésta en confidencia a Fliess, tuvo acceso, más adelante, el médico de cabecera último de Freud, psicoanalizado por éste, respetuoso y fiel a su pacien-te y objetivo en sus apreciaciones. Lo que él ha hecho público sobre este caso no hay dificultad en reproducirlo.

Las siguientes son sus palabras: "Una conferencia sobre la etiología de la histeria en la Sociedad Psiquiátrica mereció una gélida recepción por parte de los asnos y esta singular evaluación de Krafft-Ebing suena igual que un cuento de hadas científico. ¡Esto después que uno les ha demostrado la solución a un problema que tiene más de mil años... un *caput Nili* !" [12].

Naturalmente, Freud no se desanimó en modo alguno. Continuó con la más arraigada convicción de su verdad avanzando en sus descubrimientos.

---

9 Ibid., 309.
10 Ibid., 301.
11 Ibid., 306-307.
12 Schur, Max, *Freud, Living and Dying*, N. Y, 1972 (versión española de Paidós, Buenos Aires, 1980, 2 vols.). Se citará Schur vol. y página; aquí II, 161-162.

La más importante conferencia fue la del año 96. El 97 parecía comenzar con buen augurio. Ya el 11 de enero, la noticia a Fliess implicaba una gran ampliación en el ámbito de los trastornos psíquicos. Qué diferencia entre la superficial histeria y la profunda psicosis. Pues a ésta se refiere la novedad. "Será psicosis cuando el abuso sexual haya tenido lugar antes (de los cuatro años), esto es, de los 1 1/4 a 1/2 años" [13] (reproducción exacta de la numeración puesta por Freud). Es obvio preguntarse por las garantías de tal precisión cronológica. Y sobre tan diminutos y tiernos organismos ¿sería imaginable algún tipo de abuso, de perversión, indispensables según lo mantenido en la conferencia? ¿Por parte de quiénes? Esto a Freud parece no inquietarle. La garantía de su método de investigación no requería solución a graves objeciones.

Efectivamente, y más bien todo lo contrario. Poco después de lo precedente, en abril 97, día 6, nueva comunicación con entusiasmo: "La pieza que me faltaba para resolver el rompecabezas de la histeria la encontré ahora, al descubrir una nueva fuente de la cual emana un nuevo elemento de la producción inconsciente. Me refiero a las fantasías histéricas que, como ahora advierto, arrancan invariablemente de cosas que los niños oyeron en la primera infancia y que sólo más tarde llegaron a comprender. La edad en la cual se adquieren tales conocimientos es extraordinariamente precoz: ¡a partir de los seis a los siete meses!..." [14]. No dice más. Digamos, por nuestra parte, que la transcripción es exacta: "seis o siete meses". En la carta de cuatro días antes, 2-5, una impresión general es satisfactoria: "Mis conquistas se consolidan" [15].

¿Alguna reflexión? Claro que a tan "precoz edad" la seducción ni de los adultos, ni de otro alguno, puede tener lugar. Es cuestión sólo de "fantasías". Y para ello, sí, la coherencia con la responsabilidad de los adultos no falla. Su perversidad estuvo en las cosas dichas por ellos y que las criaturitas de seis y siete meses oyeron, desde luego sin comprenderlos. ¿Qué vocabulario aprendido de tales materias precedió, según los respectivos idiomas de sus familiares, para que al escuchar las palabras, y conocida ya su significación, se produjese, en la fantasía, la imagen del objeto o la acción, etc., significada? Y sin vocabulario aprendido, ¿de dónde las imágenes? [16]. Indudablemente, a Freud las obvias e insolubles dificultades no le impresionan. La infalibilidad del método investigador las supera con creces.

El año 97 va avanzando. El método que Freud preferentemente emplea, aplicado con despiadada lealtad a sí mismo, es el autoanálisis. Sobre lo expe-

---

13 OC III, 3558.
14 OC III, 3563.
15 OC III, 3568.
16 Esto evoca la exigencia, por parte de Freud, de la "verbalización" para que haya recuerdo o hecho consciente. Increíble, pues los sordomudos nada podrían conocer ni recordar hasta aprender el uso de palabras. Igualmente los niños nada conocerían hasta haber aprendido los nombres de las cosas, hechos y aun afecciones conscientes. En el caso, en cambio, de los seis o siete meses, con oír las palabras, sin más, tendrían el conocimiento (desde luego, inconsciente) de lo nombrado. Todo sin sentido.

rimentado a lo largo de esos meses sus testimonios son explícitos, como, según vamos viendo, es habitual en sus cartas confidenciales. Se vio, pues, unas veces sujeto a agudos cambios de humor y a períodos de intensa espera de nuevos materiales, a los que se refería como "extraños estados de ánimo inaccesibles a la conciencia, pensamientos crepusculares, dudas veladas; apenas aquí y allá un rayo de luz" [17]. ¿Evocaría esto las situaciones, mencionadas por él, de los pacientes bajo el análisis al irles viniendo a la mente escenas y sucesos tan penosos como desconcertantes? No fue esto, sin embargo, lo único que ocupó su mente a lo largo de aquellos meses. Como otras veces, iban alternándose las impresiones empíricas inmediatas con descubrimientos, debidos en parte a aquéllas, así no menos en este algo prolongado período, el descubrimiento respecto de su concepción etiológico-sexual de las neurosis no fue desdeñable. Él mismo lo dice explícitamente: "el gran secreto que te quiero confiar me ha sido revelado en los últimos meses paulatinamente". Descubrimiento de algo indudablemente del todo ignorado hasta entonces y de carácter trascendental. Con esas palabras introduce el tema en su carta del 21 de septiembre del año 1897, sin otro antecedente que manifestarse eufórico, "remozado y contento" [18], al regreso de unos días de vacaciones en Italia con su familia.

Por cierto que la palabra clave del gran secreto empleada por Freud no sería temerario lingüísticamente decir que no es alemana; y, de serlo, su desinencia, el final, carece de todo sentido en la declinación del alemán. Según eso, el "secreto" revelado en la citada carta ¿seguiría siéndolo, por el modo empleado en su manifestación? Por fortuna, de ninguna manera. Si la aludida palabra del comienzo de la extensa carta no fuese por sí suficientemente explícita, su equivalente, empleado por Freud hacia el final de la carta, patentiza totalmente su significado. Esto no obstante, se impone alguna reflexión semántica, que evite el desliz del gran conocedor del español y del alemán, traductor de las Obras Completas, en ese pasaje.

La expresión es *"meine Neurotica"* [19]. La palabra principal va precedida del adjetivo posesivo "mis" (¿míos?, ¿mías?), que ilustra sobre el número y caso de la palabra por él determinada. Del plural de *"meine"* no hay duda. De que *"Neurotica"* no es alemán también puede afirmarse con certeza. En un diccionario excelente, el de los Drs. Slavy y Grossmann (8ª de., 1963, magnífico en Español-Alemán y exhaustivo en Alemán-Español), la única palabra con afinidad a la que nos ocupa es "*Neurose* = neurosis" (mayúscula en alemán, por corresponderle a los sustantivos). El "neurótico" español es *"Nervenkrank"* (enfermo de los nervios). Más afín a otro término español es *"Neurastheniker"*. Cierta analogía con este neologismo alemán puede explicar en escritos técnicos el término *"Neurotiker"* y sus derivados, *"Neurotikern"* por ejemplo, según el caso

17 OC III, 3575-3576.
18 OC III, 3578.
19 Sigmund Freud, *Briefe an Wilheim Fliess*, 1887-1902, Imago, London, 1950, p. 228 (volumen añadido, sin numeración, a las Gesammelte Werke).

de la declinación [20]. Pero ¿*"Neurotica"*, con esa "a" precedida de "c", no de "k", indicativa de plural?

Todo, en cambio, se aclara teniendo en cuenta el distinguido respeto cultural centroeuropeo al alto saber helénico y al latino. Hemos mencionado la obra psicopatológica sexual de Krafft-Ebing de título doble, respectivamente griego y latino. El uso de palabras latinas por Freud no es cosa rara y sí extraño el latinizar, aun en el nombre propio, algo en su realidad egipcio como el "caput *Nili* ". En el caso presente, *"Neurotica"*, ambas lenguas favorecen un plural adjetivo neu-tro sustantivado mediante la desinencia "a", no agregada al final masculino sin-gular sino sustituyéndolo. En latín es sencillísimo: de *"bonus"*, bueno, masculino singular, se pasa a *"bona"*, neutro plural, significando plural sin la determinación de masculino que sería *"boni"*, ni de femenino, *"bonae"*. En nuestro caso, la aplicación es sencilla. De *"Neurose"*, neurosis, *"Neurotiker"* sería, en general, lo relativo a la Neurosis. Así el que sufre neurosis, o cualquier adjetivo de lo re-ferente a ella: síntoma "neurótico", desencadenante "neurótico", crisis "neu-rótica", etc. En plural *"Neurotica"*: el conjunto, *todo lo* (pues es "plural" sin res-tricción) *referente a la Neurosis*. En castellano empleamos el neutro singular sus-tantivado –lo europeo, lo deportivo, lo democrático, etc.–; con la "a" del neutro plural latino se acentúa eso, lo plural, lo numeroso, lo total del contenido.

Lo revelado y su razón de ser

Veamos, pues, cuál es "el gran secreto" que a Freud le ha sido revelado y que él confía a Fliess. Schur, que conoce perfectamente todo esto, dice: "Uno de los primeros resultados importantes de sus autoanálisis fue la comprensión de que las seducciones tempranas cometidas por los parientes próximos y relatadas por sus pacientes eran, en la mayoría de los casos, fantasías. Entusiasmado, se lo comunicó a Fliess el 21 de septiembre de 1897 (Carta 69)". Es a la que nos venimos refiriendo. Schur no dice más.

El texto de la carta, después de la rápida alusión a su euforia y al regreso de vacaciones, desde la tercera línea del texto alemán dice, traducido literalmente: "Y ya quiero yo confiarte a ti inmediatamente el gran secreto, que en los últimos meses lentamente me ha sido «alboreado». Yo no creo más en mis *Neurotica*" [21]. El significado de "mis *Neurotica*" ya queda dicho cuál es.

El traductor español escribe elegantemente: "Permíteme que te confíe sin más dilaciones el gran secreto que en el curso de los últimos meses se me ha re-velado paulatinamente: Ya no creo más en mis neuróticos" [22]. Esta traducción, que se lee con verdadero agrado, requiere alguna puntualización. Falta el "Yo", que Freud pone, siendo tan pocas sus palabras. El "ya no", no literal, no tiene la fuerza

---

20 Así en ob. cit., Briefe..., Einleitung, p. 36.
21 Ob. cit., p. 229: "Ich glaube an meine Neurotica nicht mehr" : texto literal del secreto.
22 OC III, 3578.

del literal "no más", especie de "jamás". Lo final no es "de mis neuró-ticos", sino de "todo lo mío referente a la neurosis". Y "no creo más". Desauto-rización para siempre.

La pregunta que hacer es obvia: ¿es eso posible? Si es el interesado quien lo dice, será real. Y ¿el sentido exacto de tan breve frase? Freud dio hacia el final de la extensa carta confidencial su equivalencia. Esto ¿qué es, según él? Res-puesta: "derrumbe general de todos los valores" [23]. Pero, y ello ¿a qué ha po-dido deberse? Esperaba Freud, con absoluta seguridad, la pregunta, y por eso continúa, apenas revelado el secreto, diciéndole a Fliess: "Es difícil que puedas comprenderlo sin previa explicación, pues tú mismo has dado crédito a cuanto tuve oportunidad de contarte. Así, comenzaré históricamente, señalándote de dónde surgieron los motivos de mi actual incredulidad" [24]. Sigamos, pues, según su propio deseo, la exposición de sus motivos con sus propias palabras. Se trata de varios grupos de motivos.

> El primer grupo lo forman los continuos desengaños en mis intentos de llevar mis análisis a una verdadera conclusión, las deserciones, preci-samente entre aquellos pacientes que por un tiempo parecían ser los más favorables; la falta de los éxitos completos que tenía motivos para es-perar; la imposibilidad de explicarme los resultados parciales atribuyéndolos a otras razones que las ya harto conocidas.
>
> En segundo lugar, la asombrosa circunstancia de que todos los casos obligaban a atribuir actos perversos al padre..., y la comprobación de la inesperada frecuencia de la histeria, en la que siempre se cumple dicha condición, siendo en realidad poco probable que los actos perversos co-metidos contra niños posean semejante carácter general. (Más aún: la perversión tendría que ser infinitamente más frecuente que la histeria, da-do que la enfermedad sólo puede producirse cuando los sucesos se acu-mulan y cuando se agrega un factor que debilita la defensa.)
>
> En tercer término, la innegable comprobación de que en el inconscien-te no existe un "signo de realidad", de modo que es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada. (Queda abierta así la posible explicación de que la fantasía sexual adopte invariablemente el tema de los padres.)

---

23 OC III, 3580.

24 OC III, 3579. La traducción española "se me fue manfiestando paulatinamente", no es alemana literal. En el alemán, la palabra de Freud es una sola y sin duda no corriente, en el sentido figurado que aquí tiene. Está en pretérito perfecto, "el gran secreto que en los últimos meses (*Mir gedtämmert hat*) me ha alboreado". "Alborear", en español, es intransitivo. El contenido del tér-mino en el pasaje, con el "lentamente", "*langsam*", y "a lo largo de meses", parece ser: ir pasando de la noche cerrada, lentamente, a la luz deslumbrante, al radiante esplendor que brilla desde el firmamento, desde el horizonte. En todo caso, lo que con la aclaración astronómica del "lento paso y contraste entre la noche cerrada y la radiante luminosidad" quiere manifestar (dar a entender) Freud, es el total contraste experimentado, la absoluta oposición entre lo que él antes creía, veía, afirmaba, y lo que, como resultado de ese su proceso cognoscitivo, conoce y afirma ahora con las siguientes palabras: "No creo más en mis *Neurotica*". Repulsa total a cuanto había pensado (y dicho) sobre "lo neurótico".

> Cuarto, la consideración de que ni aun en las psicosis de más pro-fundo alcance llega a irrumpir el recuerdo inconsciente, de modo que el secreto de las vivencias infantiles no se trasluce ni en el más confuso es-tado delirante. Si advertimos así que el inconsciente nunca puede llegar a superar la resistencia de la conciencia, habremos de abandonar la esperanza de que en el tratamiento pueda producirse el proceso inverso, hasta llegar al pleno dominio de lo inconsciente por lo consciente" [25].

Hasta aquí el cuádruple grupo de motivos para la renuncia definitiva –"*nicht mehr*"– a creer en lo suyo sobre lo neurótico. Y enumeradas nuevas dificultades sobre detalles de sus hipótesis, continúa: "Si yo me sintiera deprimido, confuso y agotado, tales dudas bien podrían interpretarse como signos de debilidad; pero como me encuentro justamente en el estado contrario, debo admitirlas como resultado de un trabajo intelectual sincero y enérgico, pudiendo sentirme orgulloso de ser todavía capaz de ejercer semejante autocrítica después de haber profundizado mi tema hasta tal punto" [26].

Completemos la carta con las últimas referencias a su gran asunto. Desde luego, la euforia aludida a su comienzo perdura hasta el final. Podría decirse que contribuyó al ánimo en renegar de "sus *Neurotica*", si bien la contundencia de los motivos de los cuatro grupos para renunciar a ello son independientes, por su fuerza definitiva, del estado de ánimo, sea de entusiasmo o de pena con que se enuncien. La conclusión categórica de repulsa a lo que ellos demuestran erró-neo e imposible no admite vacilaciones. Sin embargo, en algo de lo ya trans-cripto parece reflejarse algún diverso matiz en la actitud subjetiva del protagonista. De la firme repulsa a todo, se habla luego expresamente de "dudas". Dos breves pasajes de la parte final habrán de tenerse en cuenta para conocer adecuadamente su actitud.

Ponderada su sinceridad y energía en la autocrítica, añade: "¿Serán, por lo tanto, estas dudas sólo un episodio en mi progreso hacia nuevos conocimientos?". La referencia es, en todo caso, sólo a "las dudas". El valor de retractación de los cuatro grupos de motivos es categórico. "Nuevos conocimientos" serán posibles con tal de que no impliquen contaminaciones con los errores definitivamente descalificados. Ese primer pasaje de vacilación no es ilustrativo.

El otro dice así: "Algo tengo, empero, que agregar. En este derrumbe general de todos los valores, sólo la Psicología ha quedado intacta". Es natural preguntarse ¿qué psicología? No será la de "sus *Neurotica*". Él lo explica: "Los sueños siguen sólidamente afianzados, y mis primeros intentos de investigación metapsicológica han aumentado de valor a mis ojos. Lástima que no se puede vivir, por ejemplo, interpretando sueños" [27]. Por "vivir", en el párrafo anterior a éste, aludía al contraste económico, para él y sus hijos, entre la prosperidad que

25 OC III, 3579.
26 OC III, 3579.
27 OC III, 3580.

su “eterna fama y seguro bienestar” le producirían con “sus *Neurotica*” y el haberse desvanecido ésta totalmente. En cuanto a “los sueños sólidamente afianzados”, la total imposibilidad de descubrir lo que se pretende con su análisis quedó probada por las razones del tercer grupo, con el refuerzo, si fuere preciso, de las del cuarto y aun del primero: “desengaños en mis intentos de llevar mis análisis a una verdadera conclusión”.

¿Algo más?

Autodescubrimiento consciente de Freud. ¿Lo del 21-IX-97 se habría re-cluido en el impenetrable “Inconsciente”? Sin transcurrir aún ni treinta días, el 15 del siguiente mes de octubre informa sobre un nuevo descubrimiento, acep-tado por los psicoanalistas como valiosa aportación. Es su interpretación a una antiquísima fábula elevada a la categoría de tragedia genial por un gran drama-turgo. El esquema es sencillo, y tan trágico como gravísimo es el error en que se funda.

Todo, desde lo atómico hasta lo más elevado humano, está bajo el imperio inexorable de un poder ciego e irreversible, el destino fatal (“Moira”, muy helénico, personificado en la deidad que lo fija). Preanunciado, cuando lo es, por el oráculo, éste es infalible. Mérito del fabulista y el dramaturgo idear lo más inconcebible, por anticósmico o antihumano, atribuyendo al oráculo su predicción, y, con arte consumado, tener al lector o al expectador en creciente *sus-pense* hasta llegar a la inimaginable catástrofe. La concreción clásica fue en el “oráculo”, que al nacer el niñito mataría a su padre y se casaría con su madre. El protagonista de Sófocles fue Edipo, aterradísimo cuando al cabo de los años ha realizado aquello sin haberse dado de ello la menor cuenta, y teniéndose, por la monstruosa conducta (aun siendo irresponsable de ella), por merecedor de la maldición de todos los hombres y todos los dioses. Todo ficción; pero símbolo de lo más inconcebiblemente antihumano que hombre alguno pudiera realizar o pretender: la tragedia de “Edipo Rey”, según el fabulista que la ideó, y según Sófocles, y según toda la humanidad que se reconoce fielmente representada en su horror y detestación contra tal conducta.

Freud, en contraste con el ideador de Edipo y de toda la humanidad, en el citado testimonio del 15-X a su confidente, testifica que en Edipo ha hecho (se le ha revelado) el descubrimiento psicoanalítico más portentoso. Escribe a su confidente, el 15-X: “El mito griego retoma una compulsión del destino que todos respetamos porque percibimos su existencia en nosotros mismos. Cada uno de los espectadores fue una vez en germen y en su fantasía, un Edipo semejante, y ante la realización onírica trasladada aquí a la realidad, todos retrocedemos horrorizados, dominados por el pleno impacto de toda la represión que separa nuestro estado infantil de nuestro estado actual” [28]. ¿Da Freud alguna razón a favor de tan aberrantes afirmaciones? Lo aducido es lo siguiente: “También en

28 OC III, 3584.

mí comprobé el amor por la madre y los celos contra el padre, al punto que los considero ahora como un fenómeno general de la temprana infancia, aunque no siempre ocurren tan prematuramente como en aquellos niños que han llegado a ser histéricos” [29].

Si Freud experimentó tal amor y tales celos, respectivamente “sexual” y “criminales”, como “edípicos”, ¿es eso razón para atribuirlos a todo ser humano, aun en sus “fantasías infantiles”? ¿Es comparable la sinrazón de este modo de afirmar el 15 de octubre, con el razonar y demostrar el precedente 21 de septiembre, la absoluta y total repulsa a las arbitrariedades atribuidas a la sexualidad infantil? ¿Es la misma persona la que escribe, al mismo confidente, lo uno y lo otro? En todo caso, con la irreductible oposición de que en la repulsa cada razón tiene su propio valor, aquí es afirmar sin garantía alguna y contra la uni-versal evidencia. Bumke, eminencia en psicopatología y autor, además de obras mayores, de una dedicada al psicoanálisis, pudo afirmar: “El complejo de Edipo es como «el buque fantasma», todos hablan de él y ninguno lo ha visto” [30]. Puede completarse la apreciación. Freud sí lo vio, *pues fue consciente* del amor y de los celos. Nadie le negará a él aquello de que él fue consciente. Pero ¿con qué derecho lo atribuye a los demás, si él reconoce que nosotros, a diferencia de él, no fuimos de ello conscientes, no lo advertimos? Bástele afirmar lo suyo, cons-ciente. Él, consciente de que lo tuvo, ¡enhorabuena! Los demás, conscientes de no haberlo tenido, en paz. Finalmente, firme y en pie la categórica afirmación freudiana de que el complejo de Edipo, reprimido desde los cinco años al In-consciente, no se hace consciente jamás; es claro que su consciente recuerdo de amor y celos nada puede tener que ver, según él mismo, con el absolutamente inconsciente complejo edípico.

Sucesión de actitudes

Etiología Sexual Infantil

1896

Lo es todo. Carácter de perversidad polimórfica. Único origen: la seducción por adultos más allegados, el padre.

1897

IV. Se inicia en el 6° o 7° mes, escuchando palabras apropiadas (de lo sexual) no entendidas.

IX. Nada de sexualidad infantil. Retractación total.

---

29 OC III, 3584. El primero que no tuvo lo edípico sino horror a ello fue el propio Edipo, como nota bien Ellenberger.

30 *El psicoanálisis y sus satélites.*

X. Complejo de Edipo. Tendencia infantil espontánea en todo individuo, respecto de los propios padres: de unión sexual con el de diverso sexo y odio mortal al del mismo, el rival; antes, al menos, de los seis años, fecha de bloqueo total de ello en el Inconsciente.

1905-6

"Las experiencias sexuales, vividas por el sujeto en su temprana infancia son insignificantes casi siempre en sí"; pero, según lo expuesto en 1895 y 1896 (por Freud) son "la causa de la neurosis histérica, prolongada a través de toda una vida". Origen de todo: "la disposición sexual constitucional del niño, muy compleja, debiendo ser considerada como «polimórficamente perversa»". "Procesos que determinan la producción y el empleo de la libido sexual: no podemos menos de representárnoslos como de orden químico". "Esto no sólo intensifica lo erógeno y genital infantil, sino que aun los síntomas se presentan disfrazados con fantasías cuyo contenido es una situación sexual".

Advirtamos: "experiencias sexuales insignificantes"; sin origen por seducción. ¿Cómo es todo esto? "La *investigación psicoanalítica* es la fuente de nuestra discutida convicción" [31]. ¿Y el "Gran Secreto"?, revelador, por razones definitivas, de la falsedad de todo lo mantenido en los años 1895 y 96 hasta los meses precedentes al IX-97?

1914

Escrito importante: *Historia del movimiento psicoanalítico*. "Bajo el influjo de Charcot fue fácil atribuir influjo etiológico a las experiencias sexuales pasivas de la primera infancia por seducción. Cuando esta etiología naufragó a causa de su propia inverosimilitud y de su choque contra precisas circunstancias opuestas, pasamos por una fase de perplejidad. *El análisis nos había conducido por un camino correcto hasta tales traumas sexuales infantiles, que, sin embargo, no eran ciertos. Habíamos, pues, perdido el contacto con la realidad. Por entonces estuve a punto de abandonarlo todo"* [32].

Advirtamos. Freud consigna, y será según lo que recuerda, de modo com-pleto e inexacto. "Por entonces": ¿cómo no hay una fecha en esta *Historia*? Fa-se de perplejidad: "a punto de abandonarlo todo". El 21-sept-97 fue fecha cru-cial, precedida por meses de paulatino descubrimiento de la realidad, con re-pulsa total de todo "lo mío sobre lo neurótico" –"*meine Neurotica*"–. "El análisis nos había conducido por un camino correcto hasta tales traumas infantiles": esto es, precisamente, lo rebatido por Freud con categórica firmeza, acorde con la eficacia de las razones aducidas en los grupos de motivos, expuestos en la citada fecha, para "no creer más en sus *Neurotica*". El absoluto silencio sobre todo esto, ¿se

31 OC II, 1239-1242.
32 OC II, 1901.

debería a haberse retrotraído, por normal proceso psicoanalítico, al impenetrable "Inconsciente"? Si así hubiese sido habría quedado a salvo la veracidad de Freud en el pasaje, pero no *la verdad histórica* con *la firme repulsa de lo suyo, lo "analítico", para siempre*.

¿Qué decidió Freud en el trance crucial? "Por último se impuso la reflexión de que el mero hecho de no haber visto confirmadas mis hipótesis no debía de-salentarme, siendo mucho más razonable proceder a su revisión". Así explica Freud en la *Historia* (año 1914), el hecho de retomar, desde octubre del 97, lo rechazado totalmente unos días antes como resultado del serio trabajo de me-ses. Los hechos ¿fueron, en realidad, como expresamente los menciona Freud en el relato ahora transcripto? Dice aquí: "el mero hecho de no haber visto con-firmadas mis hipótesis no debía desalentarme". *¿Fue ese "mero hecho"* el que le hizo no vacilar o desalentarse sino rechazar categóricamente para siempre lo hipotético y teórico proclamado como "*caput Nili* de la psicopatología" un año antes? *Nada del tal "mero hecho". Lo fueron los "cuatro grupos de motivos" bien ponderados y reconocidos como irrebatibles*, los que le condujeron a la re-pulsa categórica y definitiva. El valor de los motivos persistía en 1914. ¿Cómo Freud no los tuvo presentes al relatar aquellos hechos? Es espontánea la ape-lación típicamente psicoanalítica: "*motivos*, reales y válidos, que él mismo había apreciado y reconocido en su definitivo valor; pero ahora, al componer el relato, *inconscientes*".

Por cierto, tal motivo inconsciente fácilmente suscita la noción que de su realidad, defendiéndola contra hipercríticos antifreudianos, da la eminente ana-lista Karen Horney, ya disidente de Freud en su *Neoanálisis*, después de largos años de adhesión. En conclusión, sobre la realidad de los "motivos inconscientes", da esta fórmula general: "lo son porque tenemos interés en no darnos cuenta de ellos" [33].

Lo que Freud realizó y obtuvo con la "revisión" que se propuso lo expone a continuación de lo transcripto. Tenemos el pasaje como lo reproduce Schur, siempre bien informado, y como aparece en las Obras Completas de Freud. En lo reproducido ambos dicen lo mismo. Texto de Schur: "Si los sujetos histéricos rastrean sus traumas hasta traumas que son ficticios, surge entonces el nuevo hecho de que han creado precisamente esas escenas en la fantasía, y esa rea-lidad psíquica exige ser tenida en cuenta al igual que la realidad práctica". Sin duda, muy bien. Acompañe o no algo somático en los órganos respectivos, por tratarse de algo típicamente psíquico, aun lo puramente psíquico, como las meras fantasías, han de tenerse tan en cuenta como lo somático –"lo práctico", en los textos– cuando lo haya [34]. Schur, diríamos, prudentemente no se atreve a añadir más.

Freud continúa re-sueltamente: "No tarda-

33 Horney, Karen, *New ways in Psychoanalysis*, N. Y.; versión española: *El nuevo Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 3ª de., 1966, p. 16.
34 Schur II, 176-177.

mos, pues, en descubrir que tales fantasías se hallaban destinadas a encubrir la actividad autoerótica de los primeros años infantiles, disimulándola y elevándola a una categoría superior. Detrás de estas fantasías apareció entonces la vida sexual infantil en toda su amplitud" [35]. ¿Prueba de esto? Ninguna. Más palabras sí: "pudo señalarse un puesto a la constitución innata". Es así porque lo dice Freud. Como el complejo de Edipo. Pero en el caso presente con el obstáculo freudiano insuperable para pasar de lo consciente actual, como las fantasías durante el análisis, a lo sexual inconsciente infantil, en virtud de los cuatro grupos de motivos, garantía indefectible del "gran secreto". El análisis investigatorio posterior a la vacilación es el mismo empleado antes, absolutamente invalidado por Freud en su lúcida y enérgica crítica, de lo que con razón se gloriaba al justificar la total retractación de lo anterior, el "gran secreto".

1924

Advertencia en breve nota a una nueva publicación de la disertación de 1896, demostrativa de la *Etiología* (sexual infantil) *de la histeria*: "Todo esto es exacto, pero hace pensar que en la época en que fue escrito no me había liberado aún de una estimación exagerada de la realidad e insuficiente de la fantasía" [36].

Es preciso advertir:

1º. ¿"Todo exacto"? Todo fue reprobado como falso, por motivos irrebatibles, el 21-IX-97, después de meses de reflexión.

2º. Si "todo es exacto" no hubo "estimación exagerada de la realidad" e "insuficiente de la fantasía": esto implica nueva contradicción con lo ahí afirmado de que "todo esto es exacto".

3º. ¿Se pretende con esas matizaciones, "exagerada" e "insuficiente", atenuar lo "perverso polimorfo" de los órganos, reduciéndolo a las fantasías? Y és-

35 OC II, 1901.
36 OC I, 306-307, notas 182 y 183.

tas, ¿cómo se suscitaban en los niños?, ¿sería que los seductores (indispensables en la disertación a la que corresponde la advertencia-nota que realizamos) se limitaban (respetuosamente) a hablar sin hacer, con reafirmada contradicción respecto de que "todo esto es exacto"?

4º. Nueva contradicción en esta advertencia de 1924, con la categórica reafirmación de 1914 respecto de que "tales fantasías se hallaban destinadas a encubrir la actividad autoerótica de los primeros años infantiles, disimulándola. Detrás de estas fantasías apareció entonces la vida sexual infantil en toda su amplitud". Con doble característica, según anteriores (1905-6) confirmaciones de lo demostrado en la disertación del 96, a saber, que "las *experiencias sexua-les*, vividas por el sujeto en su primera infancia, son *insignificantes* casi siempre en sí", "debiendo considerar *la disposición sexual constitucional del niño* como *polimórficamente perversa*".

Y nuevas aclaraciones de 1924 (año que ahora directamente nos ocupa): "La investigación psicoanalítica nos demuestra que todos los sentimientos cari-ñosos fueron originariamente tendencias totalmente sexuales, luego coartadas o sublimadas"; advirtiendo que "la energía de los instintos sexuales, y sólo de ellos, recibió el nombre de *libido*". La criaturita, desde el iniciarse ella en lo afectivo, inmersa en lo libidinoso, estricta y solamente sexual. No ya, pues, "los traumas sexuales infantiles", que sin duda habrían de requerir la indispensable seducción previa inmediata o mediata de adultos, sino sencillamente el "infantilismo de la sexualidad": la sexualidad empapando lo infantil con perversidad polimórfica. Así se confirma "en esta actividad sexual de los primeros años infantiles (nunca descubierta ni demostrada sino afirmada sin más) la constitución innata" [37].

¿Alguna novedad más? En este año 24, fecundo en información, nos la aporta, al menos como eufórica confirmación, otro escrito significativo en su brevedad, desde su título *Las resistencias al psicoanálisis*. Mencionaremos algunas. "El psicoanálisis puso fin a la fábula de la infancia asexual, demostrando que los intereses y las actividades sexuales existen en el niño pequeño desde el co-mienzo de su vida; revelando las transformaciones que sufren, mostrando cómo muestran cierta inhibición a los cinco años". "Reconoció que la temprana vida sexual infantil culmina en el denominado *complejo de Edipo*, tendencia afectiva que en esa época de la vida se manifiesta libremente, como deseo sexual directo hacia el personaje parental del sexo opuesto. Todo esto se puede confirmar con tal facilidad, que realmente es preciso un enorme esfuerzo para lograr pasarlo por alto. En efecto, cada individuo recorre esta fase, pero luego reprime enérgicamente su contenido" [38]. Tanto, recordemos, en el "período de latencia", desde al menos los seis años, que toda evocación es absolutamente imposible por su represión en el inconsciente, el que, por cierto, aun descubierto, nada así percibido garantizaría sobre la realidad, por "la innegable comprobación de que en el inconsciente no existe un "signo de realidad", de modo que es imposible dis-tinguir

37 Cf. OC II, 1240-43 y 1900-02.
38 OC III, 2806-7.

la verdad frente a una ficción afectivamente cargada" [39].

Así fue la prehistoria individual, que al hombre adulto no debía recordársele, por lo tan digna de vergüenza que más tarde se le tornó. Freud, en cambio, afanoso de una explicación primordial, aventura algo más: "Quizá sucedió algo muy parecido en la prehistoria de la especie humana" [40].

1938

De la "prehistoria individual" nos dio todavía un dato más. El no mencionarlo hasta ahora se debe a la conveniencia de seguir el orden cronológico, necesa-rio para apreciar el desarrollo de la concepción examinada y las relaciones entre sus fases.

Dice, pues, en su última obra, *Compendio del psicoanálisis*, sobre la tercera fase sexual. "Ambos (niño y niña) han comenzado a poner su actividad intelectual al servicio de la investigación sexual, ambos se basan en la presunción de la existencia universal del pene. El varón comienza a manipularlo con fantasías simultáneas que tienen por tema cualquier forma de actividad sexual del mismo con la madre, hasta que los efectos combinados de alguna manera de castración y del descubrimiento de la falta del pene en la mujer le hace experimentar el mayor trauma de su vida, que inaugura el período de latencia" [41].

¿Quién le comunicó todo esto a Freud si, según él no se cansa de repetir en todas sus referencias a lo sexual previo a la latencia, todo se hunde en absoluto olvido sin posibilidad alguna de evocación, fuese procurada o espontánea; y, aun en el imposible caso de suscitación y percepción de ello, sin modo alguno de discernir entre lo que fuese real y lo ficticio? Sus "grupos de motivos", en especial los dos últimos, son para lo ahora afirmado, inapelablemente justificativos del "gran secreto" eliminador de todo lo "etiológico sexual infantil", anulan toda garantía de realidad en estas afirmaciones.

Esto, por lo demás, a Freud no le turba. Su convicción de posesión de la verdad etiológica sexual infantil es absoluta. Hay quien, tan conocedor de él como con él respetuoso, nos lo testifica espontáneamente. Fácil es reconocerlo. Si tan difícil es, o mejor, imposible, según las razones del propio Freud, conocer "la prehistoria sexual individual" de cualquiera que recuerda con normalidad su pasado, ¿cuál no será la imposibilidad de alcanzar lo prehistórico sexual del género humano? Pues de ello, como ineludible origen de todo lo sexual fundamental infantil, "la constitución innata" hemos leído en Freud, nos informa Schur en los siguientes términos:

"Freud emitió manifestaciones *ex cathedra* como éstas: «No vacilo en de-

---

39 OC III, 3579.
40 OC III, 2806.
41 OC III, 3385.

clarar que los hombres siempre han sabido que alguna vez poseyeron un padre primitivo y lo asesinaron»" [42]. Evidencia del origen del complejo de Edipo, lle-vado al paroxismo, pasando de generación en generación a todos los varones humanos mediante la "transmisión biológica de caracteres adquiridos", contra toda la ciencia genética que demuestra no darse tal transmisión.

La explicación se completa por el mismo Freud, según Schur: "No puede excluirse la posibilidad de que una huella mnémica filogenética de la prehistoria de la familia contribuya al extraordinario y terrible efecto de la amenaza, cuando el padre celoso arrancaba determinados órganos a sus hijos, si éste llegaba a ser un rival molesto con una mujer" [43].

Por cierto que Schur, que no admite nada de esto, suaviza, sin embargo, la increíble actitud tan dogmática como anticientífica y errónea de Freud, añadiendo que éste se basaba en antropólogos. Es natural que si esto lo afirmaba Freud "en sus manifestaciones *ex cathedra*", ¿por qué dar más fe a tales autores origi-nales que a quien tales aberraciones repetía? Pero es preciso matizar aquí cuidadosamente para ser en todo exactos.

Freud, efectivamente, al tratar de lo prehistórico consultó a antropólogos, y hubo también antropólogos que, sabiendo que Freud trataba en obras suyas lo humano prehistórico, se interesaron por esas obras. ¿Cuál fue el resultado de conocer lo de Freud? Lo han consignado lealmente los doctos especialistas. Ci-temos algunas apreciaciones.

Fue Seligman uno de los primeros en advertir la posible contribución del psicoanálisis a la antropología. Pues bien, refiriéndose a una de las obras más características sobre el tema, *Totem y Tabú* de Freud, consignó: "La obra puede decirse que más ha irritado que estimulado a los antropólogos. Esta irritación, añade Seligman con mesurada actitud, ofrece, sin duda, un aspecto útil que no puede ignorarse" [44]. Lo sintetizado por el informadísimo Herskovits merece tenerse en cuenta: "Es muy interesante observar que el único libro en el que Freud trató de emplear materiales antropológicos, el *Totem y Tabú*, despertó la suspicacia de la mayor parte de los antropólogos y su aversión a la psicología freudiana" [45]. ¿Cómo así?

Herskovits continúa por su propia cuenta, por cierto un tanto cautivado con lo del Edipo y ponderando el valioso descubrimiento de la *ambivalencia* (experiencia universal como la que más de la humanidad ante lo que, como el manjar juntamente sabroso y dañoso, atrae y repele); y, después de consignar que Freud estudió diversas culturas para demostrar la universalidad y los orígenes de la des-

---

42 Schur II, 694.

43 Ibid., 695.

44 Seligman, C. G., "Anthropological Perspective and Psychological Theory", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXII (1932), p. 197.

45 Herskovits, M. J., *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, N. Y., 1948; versión española: *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 4ª reimpresión, 1952, p. 60.

cubierta ambivalencia, se ve precisado a dar una adecuada apreciación. "Mas, lo hizo sin ningún conocimiento de primera mano de ninguna sociedad excepto la suya, sin saber siquiera qué estudios de pueblos ágrafos (de especial importancia para el origen por su ínfimo nivel, sin escritura) podían arrojar una luz sobre su problema, utilizó fuentes secundarias, recopilaciones de autores competentes e incompetentes. Además, no buscó en esas obras los materiales compa-rados, sino pruebas de los orígenes, investigación que hoy se reconoce como imposible" [46].

Con tales antecedentes dictaminó Freud *ex cathedra* sobre el tema sexual en lo originario de la humanidad; cuando aun de los contemporáneos y pre-sentes nada puede saberse al ser todo absolutamente inobservable por pertenecer al inconsciente, según su propia naturaleza impenetrable a la percepción y de tal índole que, de ser percibido, sería indiscernible de su ficticia apariencia.

El *Proceso* de las actitudes de Freud sobre la etiología sexual infantil de las neurosis a través del prolongado período –1895 a 1938– de su ideación, ya se ve cuál es. Afirmaciones arbitrarias inválidas. Categórica retractación y repulsa plenamente justificadas. Sucesivas contradicciones sin alcanzar ninguna, por falta de pruebas, el carácter de justificada retractación de algún reconocido error anterior. ¿Qué más?

¿Una instancia final, tolerada la reiteración, sobre los relatos, por los pacientes, de lo nunca sucedido? Ya declaró Freud en su disertación demostrativa del año 96: "La sospecha de que el médico impone al enfermo tales reminiscencias, sugiriéndole su representación y su relato, es más difícil" [47]. ¿A qué se refiere? De ser ello fácil, no más difícil, podría no incluir dificultad mayor. Pero si ello fuese dificilísimo o imposible de resolver, ¿a qué grado de imposibilidad no lle-garía resolver la objeción de ser el "analista" el que impuso los "relatos no exis-tentes" al psicoanalizado?

Explica, pues, Freud respecto de hechos que el paciente describe como sucedidos a él, pero advirtiendo que "de ellos no tiene la impresión de recordar". No es aceptable que los enfermos aseguren tan resueltamente su incredulidad si por un motivo cualquiera hubiesen inventado ellos mismos "aquello a lo que así quieren despojar de todo valor" [48]. ¿Qué significa esto? ¿Que los enfermos "quieren despojar de todo valor" lo que describen? Claro que no. Si lo han inventado es porque estiman que tiene valor e importancia describirle al analista fantasías sexuales inventadas, porque mediante ellas podrá él llegar a descubrir las que supone inconscientes claves etiológicas de la neurosis y que el enfermo no puede reproducir por no recordarlas. Trata, evidentemente, de hacerle algún servicio al terapeuta, según todo lo que de éste va escuchando y de cuya verdad parece irse persuadiendo; pero aun con toda esa leal sumisión al analista en el que tanto

46 Ibid., pp. 60-61.
47 OC I, 307.
48 Ibid.

confía, no le es posible llegar a tal grado de autosugestión que perciba como recordado lo jamás sucedido y que él mismo se da cuenta de que es todo inven-tado, o en la consulta misma o en preparación para ella, por experiencia y re-cuerdo, esto sí, de sesiones anteriores.

Al paciente no le costará recordar tal o cual experiencia sexual infantil real, de las que el mismo Freud dice, como lo hemos mencionado, que "son insignificantes" [49]. Todo lo demás son "fantasías", "invención", presentes o pasadas, del paciente. Hasta el extremo, como hemos visto, de que no pudiendo en modo alguno comprobar la realidad de las supuestas experiencias sexuales infantiles indispensables para la teoría, después de años de idear hipótesis y cosechar fracasos, en 1914 dio con la solución: "las fantasías encubrían la actividad sexual de los primeros años infantiles en toda su amplitud" [50]. ¿Prueba de lo incomprobable y opuesto a todos los datos empíricos consignados por el mismo Freud? La palabra contradictoria de Freud.

De la explicación imposible, que tenga que ser recuerdo la invención sexual que no lo es ni lo parece, explicación según Freud fácil, volvamos a la que él reconoce difícil: que las supuestas reminiscencias de lo sexual infantil, se le susciten al paciente como resultado de lo que va escuchando al psicoanalista. Desde luego, él reconoce y afirma "la coerción del tratamiento" [51] en orden a que el analizado, persuadido de que tuvo que haber todo lo sexual infantil que el analista le sugiere y describe, lo vaya evocando y describiendo. ¿Quién podrá juzgar esto?

Los pacientes estarían, por parte de Freud, como en el caso anterior, descalificados. No están en condiciones de discernir. No quedará, por tanto, otro recurso que preguntar al analista. ¿Preguntaremos a Freud? Pues bien, podemos decir que él se ha anticipado a darnos la respuesta.

Su indudable convicción en 1895-96 fue que, según los relatos de los pacientes, el origen de todo estaba en la seducción de los familiares más próximos, especialmente el propio padre. Él mismo, espontáneamente, se dio cuenta de que esto no había sucedido, no podía en modo alguno ser, y apeló a otras explicaciones. Ahora bien, ¿cómo o de dónde les pudo provenir a los analizados la invención, pues tal fue reconocida por el mismo Freud, de que hubiese habido tales seducciones por los parientes próximos? Todo puro error, puro invento, sin antecedente alguno de posibilidad. ¿De dónde, por tanto, tan increíble invento? Único origen posible: las previas conversaciones del analista Freud con el analizado. Él habla claramente de ello en la justificación de su gran secreto: "la asombrosa circunstancia de que todos los casos obligaban a atribuir actos perversos al padre" [52]. ¡"Asombroso"! ¿A quién se le hubiera podido ocurrir tal cosa, tan inconcebible y horrenda invención? Pues se les ocurrió a "todos", y solos, claro

---

49 OC II, 1239.
50 OC II, 1901.
51 OC I, 306.
52 OC III, 3579.

está, los analizados entonces por Freud. ¿Inspirador de la "asombrosa circunstancia"? Única y exclusivamente Freud. ¿Sería preciso más pruebas?

Freud tuvo fieles seguidores durante mucho tiempo. Uno de ellos, autor de la mayor solvencia, testifica sobre los mismos, algunos eminentes, con relación a lo que nos interesa [53]: "Psiquiatras y psicólogos, sin que en muchos casos co-nociesen los investigadores de un sector los trabajos notablemente parecidos de sus colegas de otros sectores. Un hecho intrigaba profundamente a estos hom-bres experimentadísimos. Y es que, aunque obtenían curaciones aplicando las técnicas que habían aprendido, sin embargo, si se limitaban a los postulados de Freud, no tenían modo de llegar a una conclusión clara de por qué se producían o dejaban de producirse esas curaciones o qué era lo que pasaba realmente en la existencia del paciente" [54]. Disconformes con soluciones evasivas, que aquí no interesan, concluye el competente autor, psicoanalista también él durante años: "Sobre todo sentían fuertes dudas en utilizar la teoría del inconsciente co-mo una carta blanca en que podía tener cabida casi cualquier explicación. Como dijo Erwin Strauss, psicoanalista durante años (que de su cátedra de la Univer-sidad de Berlín pasó a Norteamérica), se daban cuenta (los expertísimos tera-peutas) [55] de que "las más de las veces las ideas inconscientes del enfermo son las teorías conscientes de su terapeuta" [56]. El normal origen de fantasías e inven-ciones en el analizado, enteramente ajenas a su experiencia personal, queda claro.

Freudianos convencidos, expertísimos, aun con entrañable amistad con su primer maestro hasta el fin de la vida (es caso conocidísimo el de Binswanger con Freud), al cabo de largos años de seria experiencia profesional fueron, ellos también y con independencia unos de otros, descubriendo el "gran secreto" que Freud, confidencial con Fliess el 2-IX-87, prefirió no revelarles; y, leales con la verdad conocida, con sus pacientes y con la ciencia, renunciaron al psicoanálisis. Liberados de "el apego" (de Freud) –digámoslo con palabras del no dudoso freudiano Pichon-Riviére– a la "mitología del psicoanálisis y a la teoría instintivista" [57], se orientaron a la búsqueda de una concepción realista e integral del ser humano en su genuino existir [58].

Epílogo

53 May, Rollo (con Ángel, E. y Ellenberger, H.), *Existence. A new dimension in Psychiatry and Psychology*, N. Y., 1958; versión española de Edit. Gredos, Madrid, 1967.

54 May, R., cap. I, con colaboración de los Drs. H. Ellenberger, L. Farber, C. Rogers, E. Strauss, P. Yillich, E. Weigert, p. 21.

55 May, R. Oc. Algunos nombres: "L. Binswanger, A. Storch, M. Boss, G. Bally y Roland Kuhn en Suiza; H. Von Den Berg y F. J. Buytendijk en Holanda y así tantos otros"; Von Gebsattel en Alemania y Austria, Minkowski en Polonia y Francia.

56 Ibid., p. 21.

57 En *El proceso grupal*, 11ª edic., Nueva Visión, Bs. As., pp. 41-43.

58 Es de notar que lo común a estos autores y sus afines ha sido estrictamente lo psicológico en la realidad del existir humano, desde la perspectiva científica propia de la Psicología. Otros puntos de vista, como el análisis filosófico, el componente religioso, no pertenecen al enfoque fundamental, y la independencia en los respectivos criterios es total y patente, p. ej., la ausencia de religiosidad en May y el explícito criterio cristiano en Von Gebsattel.

Estará bien confiárselo a Freud. Tiene aún algo más que revelarnos sin necesidad de mencionar el secreto, sobre su contenido y lo de él inseparable, el excepcional descubrimiento. Ello nos ilustrará también, una vez más, sobre sus actitudes respecto de los dos capitales temas. Los testimonios son, naturalmente, de escritos muy significativos.

Autobiografía (1924). Expresa su pensamiento en esa fecha sobre lo que va relatando.

Refiriéndose al gran descubrimiento del psicoanálisis afirma en 1924 lo siguiente: "Son muy pocos los descubrimientos del psicoanálisis que han tropezado con una repulsa tan general y provocado tanta indignación como la afirma-ción de que la función sexual se inicia con la vida misma y se manifiesta ya en la infancia por importantísimos fenómenos. Y, sin embargo, ningún otro descubrimiento puede ser demostrado tan fácil y completamente como éste" [59].

La afirmación de los "importantísimos fenómenos" de la "función sexual en la infancia" es sin restricción; e igualmente lo "fácil y completo de su demostración". Ésta ¿cuál es? A ella se alude en las líneas siguientes. El testimonio, en el análisis, de los adultos que relataban las escenas de corrupción sexual de su infancia, sufridas bajo la presión de parientes próximos mayores. El texto autobiográfico continúa: "Cuando luego me vi forzado a reconocer que tales escenas de corrupción no habían sucedido realmente nunca, siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes, a los que quizá se las había sugerido yo mismo..." [60]. Indudablemente el "gran secreto" de los meses del año 97 revive el año 24 en el autor de la autobiografía. Pero, ¿cómo acaba de escribir, con carácter categó-rico y demostrado, todo lo contrario, unas líneas antes?

Completemos el pasaje dejado en puntos suspensivos: "quedé perplejo por algún tiempo". El traductor al inglés y comentador Strachey indica, en nota, que eso es "lo comunicado a Fliess el 21-IX-97". Cosa clara, pero silenciada como siempre por Freud, que para no renunciar a lo suyo apela a las "fantasías optativas". Aquí de lo ya mencionado: "Ambos (niño y niña, a los cuatro o cinco años) han comenzado a poner su actividad intelectual al servicio de la investigación sexual..." [61]. Así Freud en sus últimas páginas sobre el tema. Sea el final de ellas la aportación última.

Forman ellas, con el título *El desarrollo de la función sexual*, el capítulo tercero del *Compendio del Psicoanálisis*, compuesto en 1938. Terminada la sín-tesis final de su tan predilecto tema, formula su apreciación definitiva: "Estudiando las funciones sexuales hemos adquirido una primera convicción provisional y discutible, o más bien una presunción, de dos nociones que demostrarán ser importantes en todo el sector de nuestra ciencia". Prescindiendo de la primera, que no se refiere a nuestro asunto, la segunda, plenamente de nuestro tema, es la

59 OC III, 2776.
60 OC III, 2777.
61 Cf. nota 41; OC III, 3385.

siguiente: "La etiología de los trastornos estudiados por nosotros se encuentra en la historia evolutiva, en las épocas más precoces del individuo" [62].

La última palabra de Freud sobre la "etiología sexual infantil de lo neurótico" es clara. Todo lo descubierto y dicho a favor de ella (*"meine Neurotica"*, podríamos decir con expresión conocida de él) *no* son una *convicción, son* una *presunción*.

En 1896 eran verdad con demostración definitiva. Desde octubre de 1897 fue continuo su empeño, según las dificultades surgían, por dar a aquel supuesto descubrimiento vigor de convicción. La resultante de toda una vida científica de esfuerzos la testifica su lapidaria apreciación final: "es más bien presunción".

El contenido de "el Gran Secreto" mantuvo su influjo –¿inconsciente?– hasta el fin.

---

62 OC III, 3386. Textual de Freud. 1. En brevísima nota autobiográfica, publicada en 1901: "en una serie de cortos ensayos ha puesto énfasis en el significado etiológico de la vida sexual en la neurosis" (Edic. Orbis, 1988, en 20 vols, Vol. 1, p. IX). 2. Edic. citada, Vol. 19, p. 3386, *Compendio del Psicoanálisis*, 1938, p. III: "Estudiando las funciones sexuales *hemos adquirido una primera convicción provisional, o más bien presunción*, de dos nociones que demostrarán ser importantes en todo el sector de nuestra ciencia...; luego (segunda noción), que *la etiología de los trastornos estudiados por nosotros se encuentra en la historia evolutiva*, es decir, *en las épocas más precoces del individuo*". Palabra final de Freud.

PROGRAMA DE ACTIVIDADES

DE LA VII EXPOSICIÓN DEL LIBRO CATÓLICO

El horario de la Exposición es:
lunes a sábados de 10 a 22 hs. y domingos de 17 a 22 hs.
El horario de comienzo de: acto inaugural, conferencias, teatro, conciertos y clausura es a las 19.30 hs. en punto.

LUNES 4 DE SEPTIEMBRE

* *Inauguración y bendición*: Sr. Arzobispo de Buenos Aires, su Emcia. Revma. Cardenal Antonio Quarracino, Arzobispo Primado de la Argentina.
* *Oración inicial*: R. P. Juan Sol, Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros.
* *Introducción*: Sr. Daniel del Cerro, Presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros; Sr. Manuel Outeda Blanco, Presidente del Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico.
* *Entrega de premios*: I Certamen Literario Nacional del Libro Católico; Faja de Honor Padre Leonardo Castellani.
* *Locución*: Centro de Profesionales de Acción Católica "Santo Tomás de Aquino".

MARTES 5 DE SEPTIEMBRE

Conferencia: *"La mujer, un desafío futuro"*, por la Dra. Lila Archideo.

MIÉRCOLES 6 DE SEPTIEMBRE

Conferencia: *"Teología de la mujer"*, por el R. P. Domingo Basso O. P.

JUEVES 7 DE SEPTIEMBRE

Conferencia: *"La grandeza eminente de la maternidad"*, por la Dra. Patricia María Ruiz Moreno de Ceballos.

VIERNES 8 DE SEPTIEMBRE

Presentación del libro *"Socorro!!! Mi hija puede estar embarazada..."*, de la Dra. María Esther Perea de Martínez, a cargo de Mons. Roque Puyelli.

SÁBADO 9 DE SEPTIEMBRE

Concierto, a cargo del Coro Polifónico Nacional (Secretaría de Cultura de la Nación). Director: Mtro. Julio Fain-guerb.

DOMINGO 10 DE SEPTIEMBRE

Concierto, a cargo del Coro del Instituto Sáenz del Obispado de Lomas de Zamora. Recital de obras religiosas. Director: Cristóbal Kunysz.

LUNES 11 DE SEPTIEMBRE

Conferencia: *"La mujer consagrada y la condición femenina"*, por la Hna. Ofelia M. Roggero O. S. B.

MARTES 12 DE SEPTIEMBRE

Conferencia: *"La mujer, su realización según la naturaleza y la gracia"*, por la Dra. Paola Delbosco.

MIÉRCOLES 13 DE SEPTIEMBRE

Conferencia: *"De Eva a María, caída y elevación de la mujer"*, por el R. P. Al-fredo Sáenz S. J.

JUEVES 14 DE SEPTIEMBRE

APOSTILLAS EN TORNO A LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS

CARMELO E. PALUMBO

I - ¿UNIVERSO O MULTIVERSO?

El P. Jorge Humberto Peláez S. J., catedrático de la Universidad Javeriana de Bogotá, realizó una exposición en el Simposio "Esencia y Proyecto de Universidad", organizado por la U.C.A. el 7 y 8 de octubre de 1994, en su flamante "Campus Universitario" de Puerto Madero. El tema desarrollado por el P. Peláez se titula: "Reflexiones en torno al ser y al hacer de las universidades católicas"; fue publicado íntegramente en la revista *Prudentia Iuris*, editada por la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la U.C.A., en noviembre de 1994, nº 36.

Si redactamos las siguientes líneas es porque algunas afirmaciones del P. Peláez nos han provocado un cierto cosquilleo inquietante al que conviene dar satisfacción mediante las siguientes apostillas o precisiones, a fin de que nadie sea conducido a conclusiones teóricas y prácticas equivocadas. Va de suyo que no le imputamos tales intenciones al P. Peláez, sino ausencia de precisión en los términos y formulación de las apreciaciones propias, en materia tan delicada y sobre la que existen documentos eclesiásticos muy claros, además de publicaciones como la del Rector Fundador de la U.C.A., Mons. Dr. Octavio N. Derisi, *Naturaleza y vida de la Universidad*, cuyo cap. X, referente a la autonomía universitaria, vivamente recomendamos.

La estructura general del discurso del P. Peláez, sobre la que no nos detendremos, se basa en una comparación entre la Universidad medieval y la Universidad católica de hoy. Aquélla –discurre el P. Peláez– sobresale por cuatro notas distintivas: la corporatividad, la cientificidad, la universalidad y la autonomía. Ésta, la Universidad católica de hoy, se caracteriza por estar inmersa en *"una sociedad que lleva la marca del pluralismo"* :

> Por el contrario –dice–, la universidad medieval era expresión y estaba al servicio de una sociedad en la que se compartía una misma visión del mundo. Hoy en día coexisten diversas cosmovisiones, no sólo dentro de la sociedad civil, sino *también dentro de la comunidad católica*.

Es cierto que hoy, en la sociedad civil, coexisten diversas cosmovisiones, como las hubo siempre, si bien hoy son más conocidas y difundidas por los *mass-media*.

Pero hurgando en el corazón de la modernidad o, si se prefiere, de la posmodernidad, se pretende difundir que no existe más un sistema o cosmovisión que impere sobre otros sistemas posibles. "La muerte de Dios" anunciada por Nietzsche, cobra en la pluma de los posmodernistas una nueva y profunda significación: con el arribo del pensamiento posmoderno ha concluido –sostienen– la era de una sola cosmovisión basada en un "universo", explicado por la meta-física y la teología, con un comienzo y un fin. Hoy –dicen– hay que hablar y pen-sar en un *"multiverso"* (James, Vattimo...); todas las cosmovisiones están en un pie de igualdad, no hay una prevalente sobre las demás, no existen supersistemas, *todo vale*. He aquí la raíz del pluralismo relativista contemporáneo, que reiteradamente rechazó Juan Pablo II (cfr. Discurso inaugural en Sto. Domingo, nº 8, IVº CELAM, 1992; Gianni Vattimo, *La ciudad transparente*; W. James, *Pragmatismo*, pp. 121-141, Emecé, Bs. As., 1945).

Por ello, cuando el P. Peláez expresa que "coexisten diversas cosmovisiones" no sólo dentro de la sociedad civil, sino también "dentro de la comunidad católica", habrá que tener presente:

1) que el "multiverso" (múltiples cosmovisiones) no es un hecho irreversible al que habrá que acomodarse, como habría sucedido en el interior de algunas comunidades católicas;

2) que el Magisterio Eclesiástico no ha aceptado el "multiverso"; por el contrario, ha rechazado este pluralismo relativista:

3) filosóficamente es inaceptable el "multiverso", visión nihilista, anticreacionista y, por lo mismo, antiteleológica; por el contrario, sigue y seguirá siendo válida la cosmovisión única que sostiene, metafísica y teológicamente, la existencia del Universo *cuyo principio y fin es Dios Creador*. Precisamente, la reivindi-cación de esta única cosmovisión configura la instancia noética y apologética de la universidad católica de hoy, y, por tanto, una de sus principales características. ¡Es la sal que necesita el mundo!

II - LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA

Dice el P. Peláez:

> En concreto, la autonomía universitaria postula que la Universidad no puede ser gobernada por *una autoridad externa* a la comunidad universitaria, ya que, la *única* autoridad que se reconoce en el ámbito universitario es la *idoneidad académica*.

Con suma claridad y precisión, Mons. Derisi ha explicado los límites de la autonomía universitaria, que para el P. Peláez se reduce a la "idoneidad académica". Escribe Mons. Derisi:

> Hemos dicho que el fin de la Universidad: la investigación y transmisión de la verdad en un nivel superior, es la que exige la libertad del profe-sor y, proporcionalmente, la del alumno, en esta tarea específica. No se puede

imponer por coacción exterior la aceptación de la verdad. La evidencia de la misma es el único motivo de aceptación. Evidencia que puede ser *intrínseca* o manifestación de la verdad por sí misma; o *extrín-seca* o por manifestación del testigo que la formula, y que se basa en la evidencia de su ciencia y veracidad, tal como se manifiesta la verdad his-tórica *o la verdad divina revelada por Dios* (transmitida por el Magisterio Auténtico Eclesiástico). En este aspecto la única limitación de la libertad es la que proviene de otra verdad intrínseca o *extrínsecamente evidente*, a la que un maestro no puede contrariar y debe aceptar. En este caso la Universidad (con más razón la "católica"), si bien no puede imponer su aceptación a quien no la ve como evidente, sin embargo, en razón de su propio fin, puede impedir al profesor la enseñanza de lo contrario, en vir-tud de las exigencias de la verdad (op. cit., pp. 202-202).

Al decir el P. Peláez que el único límite que reconoce la autonomía universitaria es la "idoneidad académica", parecería excluir la obligatoriedad de subordinarse a la autoridad *extrínseca* del Magisterio Eclesiástico, en materia de fe y moral y en aquellas materias conexas, sea con su objeto formal *quod*, lo revelado formal o virtualmente, sea con su objeto formal *quo*, la fe. Por eso formulamos ciertos reparos a tres afirmaciones apodícticas del P. Peláez:

1. *"Una Universidad Católica no es la Iglesia Católica, aunque sirve a la Iglesia y al Pueblo de Dios".*

Es una afirmación poco feliz. Más exacta y explicativa es la que encontramos en el reciente Documento del Vaticano *Presencia de la Iglesia en la universidad y cultura universitaria* (doc. suscripto por los Sres. Cardenales Pio Laghi, Eduardo Pironio y Raúl Poupard, 22/V/94), donde se lee:

La Universidad Católica:

Entre las diversas formas institucionales con que la Iglesia está presente en el mundo universitario, hay que destacar a la Universidad Católica, que es en sí misma *una institución eclesial*.

Creo que no habrá que recordar aquí que la Iglesia tiene el derecho y el deber, en virtud de su misión evangelizadora, de erigir y aprobar estas instituciones universitarias, siendo jurídicamente objeto de su competencia y facultad de gobierno (cfr. *Sapientia Christiana, Ex corde Ecclesiae* y el documento arriba citado).

2. Afirma el P. Peláez: *"Una Universidad Católica no es el Magisterio aunque lo respeta y profundiza en sus enseñanzas".*

Las Universidades Católicas erigidas por la autoridad eclesiástica competente, de acuerdo a las disposiciones canónicas y reglamentarias, sean pontificias o diocesanas, son una prolongación de la *potestad de enseñar* que el Divino Fundador confirió al Papa y a los Obispos en comunión con él. Hay una delegación o imputación de funciones que se han de ejercer conforme a las directivas de la autoridad delegante. Resulta pobre decir que las Universidades Católicas deben

"respetar" y "profundizar" las enseñanzas del Magisterio Eclesiástico. Esto sería propio de instituciones surgidas por iniciativa de los fieles a tenor de los canones 215 y 216 del Código de Derecho Canónico vigente, y a las que la autoridad eclesiástica puede autorizar el uso del adjetivo "católica"; pero aun en este caso, la au-toridad eclesiástica puede y debe prohibir la denominación de "católica" cuando la doctrina que se imparte en las mismas no se adecua a las enseñanzas del Magis-terio Eclesiástico, como lo señala Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis Splendor*:

> Una responsabilidad particular tienen los Obispos en lo que se refiere a las *instituciones católicas*. Ya se trate de organismos para la pastoral familiar o social, o bien de instituciones dedicadas a la enseñanza o a los servicios sanitarios, los Obispos pueden erigir y reconocer estas estructuras y *delegar* en ellas algunas responsabilidades; sin embargo, nunca están exonerados de sus propias obligaciones. Compete a ellos, en comunión con la Santa Sede, la función de reconocer o retirar en casos de grave incoherencia, el apelativo de *católico* a escuelas, universidades o clínicas relacionadas con la Iglesia (*Veritatis Splendor*, nº 116, *in fine*).

En concordancia, Mons. Derisi expresa:

> Desde luego que si quiere ser *universidad*, aún siendo científica o técnica, no podrá prescindir de la formación humanista; y si además quiere ser *católica*, deberá impartir a sus alumnos un humanismo cristiano, *de acuerdo y con sumisión al Magisterio de la Iglesia*, en este respecto (op. cit., pp. 210-211).

Como se puede apreciar, no es un simple "respeto" el que se ha de tener para con el Magisterio Eclesiástico; en materia de fe y moral y en las conexas con éstas, la Universidad Católica configura una *delegación* de la potestad de enseñar de la Iglesia, sea a través de su Magisterio extraordinario como del ordinario (*Lumen Gentium*, nº 25). En este ámbito debe haber una estricta subordinación y sumisión, como señala Mons. Derisi; en cambio en las materias técnicas y puramente científicas es justo reconocer una legítima y relativa autonomía (cfr. *Gaudium et Spes*, nº 36 y 37). Por ello es eclesiológicamente incorrecta la tercera afirmación del P. Peláez:

3. *"Una Universidad Católica no es la Iglesia docente; pero es el lugar privi-legiado para el encuentro entre la fe y la cultura, para iluminar desde la fe los complejos problemas del mundo contemporáneo".*

III - CONCLUSIÓN

Con toda objetividad y sin ánimo de negar la adhesión del P. Peláez al Magisterio Eclesiástico, creemos que si hubiere efectuado las precisiones y distinciones indicadas en este escrito, su discurso habría dado más adecuadamente la justa ubicación de una Universidad Católica en el contexto de la evangelización de la cultura urgida por el Papa Juan Pablo II.

LA TRANSFORMACIÓN EDUCATIVA ARGENTINA

"LEARNING BY TALKING"

MARTA S. SIEBERT

EL presente análisis de los Contenidos Básicos Comunes –que no son mínimos, como se presentan–, no pretende ser exhaustivo, en tanto no abarca todas las áreas, pero la fundamentación filosófica es válida para todas ellas.

Propongo como forma de presentación, dividir los CBC en Nivel Inicial y Educación General Básica (EGB), sentando, en cada uno de ellos, algunas tesis o afirmaciones que considero son las más significativas, para desarrollar, al final, las teorías que fundamentan su determinación y elección.

Nivel Inicial

1) *Operar en la realidad*

Para operar en la realidad, los niños de Nivel Inicial (4-5 años), lo deben hacer desde la convivencia democrática, como única forma de vida, "manejando códigos y contenidos del mundo actual" \. En consecuencia, el objeto del conocimiento es la "experiencia cotidiana", a la cual le deben dar "nuevas significaciones", cuestionando ideas y accediendo al conocimiento de otras realidades diferentes a la propia (familia, organización social, identificación sexual, religión, etc.).

Los niños deben "construir su identidad en la confrontación, como protagonistas de una cultura", de modo que todo es puesto en tela de juicio, toda la realidad más cara a los afectos de nuestros niños será cuestionada, en razón de la necesidad de "descubrir activa y críticamente el *ambiente abecedario*", es decir, "el conjunto de elementos, factores y sucesos en los que transcurre la vida del

\ El entrecomillado responde a citas textuales de los CBC, publicados por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación.

hombre y donde crea la cultura y construye sus conocimientos".

Los espacios geográficos sirven solamente para "cubrir necesidades", necesidades de afecto, de alimento, etc., y para mejorar las condiciones de vida. Por tanto, la relación del hombre, o del niño en este caso, con la naturaleza, es una relación material, pues nada se dice, ni es posible inteligir a partir de tal afirmación, de la importancia que tiene la "tierra" en la configuración del ser nacional y que nos abre al concepto de Patria, ni tampoco la exigencia de contemplarla como parte de la Creación.

Coincidente con ello es la afirmación de que los niños son consumidores y usuarios de tecnología. No pretendo desestimar la importancia de ella en el mundo contemporáneo, pero sí estoy convencida que, en edad tan tierna, debemos pro-curar alejarlos de su influencia inmediata, pues la técnica mediatiza la realidad, al reemplazarla por condiciones artificiales.

2) *Nueva concepción de la historia*

La historia es traer el ente a presencia como memoria y prefiguración, dirá J. Derrida, de modo que ella es "presentación", producción, recogimiento, unificación de lo que fue y será, en el presente.

Todo está en permanente cambio y la presencialización del pasado solamente se refiere a los cambios que sirvieron para mejorar o no la "forma de vida", en una dialéctica de luchas sociales, superadoras de instancias efímeras, "desconstructoras" de la realidad objetiva de los hechos que responden a determinados modos de pensar, en las distintas épocas. La historia es "agenda contemporánea".

3) *El ambiente determina al hombre*

Millones de años de "evolución", según las teorías de Darwin y Lamark, han mostrado la estrecha relación que existe entre los seres vivos y el ambiente. Esta relación determina sus características anatómicas, fisiológicas y el comportamiento.

Asimismo, estos seres vivos –entre los cuales se cuenta, obviamente, el hombre–, poseen necesidades y "se comportan de manera diferente para vivir y reproducirse". Significa esto que el ciclo vital (nacer, crecer, reproducirse y morir) ya no se cumple de igual forma –por la unión del elemento masculino y femenino según las especies–. Es evidente que parece haber una nueva biología que escapa al lenguaje "binario" (hombre-mujer), para introducir la teoría de género que, por otra parte, está presente en todas las áreas y en todos los bloques de los CBC.

4) *El conocimiento y la lengua se construyen*

El lenguaje es un elemento "mediador", que sirve para construir el conocimien-

to en la "interacción con los otros", y que supone evitar las discriminaciones en razón de sexo, de raza, de religión, de género, etc.

La palabra ya no es la expresión de una realidad esencial, sino una "herramienta" creativa, que funda ontológicamente la realidad al nombrarla, analizarla, explicarla, etc., y tiene también la posibilidad de crear "mundos alternativos" (?).

Se postula un relativismo lingüístico y cultural, en virtud de la variación de lenguas o de registros. Todas las formas del lenguaje tienen la misma validez: la lengua materna, el lenguaje popular, los dialectos, los registros propios de determinadas edades, el lenguaje periodístico...

La lengua oral se construye en interacción con el medio social, y la lengua escrita se "apropia" en interacción con un ambiente "alfabetizado", con lo cual se pone un corte entre los ambientes significativos para el niño: la familia, los amigos, la Iglesia, y la escuela. Ésta es la que debe proveer de "situaciones de significatividad personal y social", limitando así la lectura y la escritura a una mera función social (construcción y apropiación del lenguaje). ¿Qué "lectura" se hará de los cuentos infantiles tradicionales –nacionales o extranjeros–, de las fábulas, de las biografías de hombres destacados en la historia, etc.?

También se propone desarrollar formas "personales" de escritura (que cada uno escriba como hable, aunque lo haga incorrectamente), hasta llegar a formas "convencionales". La posibilidad de un lenguaje fundado en lo universal, en el sentido de representación del mundo objetivo, está absolutamente alejada de su concreción.

El valor del lenguaje, tanto oral como escrito, es el de servir para aprender, comunicarse, deleitarse, recordar, mas no para descubrir la verdad que hace libre al hombre. En consecuencia, la elección de textos literarios se hará en fun-ción del placer que ofrezcan, de la recreación que provean, pues ellos deben ha-blar de sus mundos, de sus fantasías, de sus problemas, en orden a facilitar su identificación para iniciarse en la "producción de mensajes estéticos". Los otros valores de la literatura infantil, a saber: su finalidad educativa y ética, la exaltación de valores universales, etc., están fuera de su alcance y de su interés.

5) *Formar un niño crítico*

En verdad, de lo que se trata es de formar un niño crítico, que reflexione (¿a los 4 y 5 años?) sobre lo que ha realizado, sobre sus propias acciones, para tomar "decisiones propias", y respetar "los acuerdos alcanzados", en las discusiones en el aula. Pues hay que "anticipar" (Vygotsky) las situaciones de aprendizaje, en cierta manera, independientes del desarrollo (madurez, inteligencia).

De esta forma se los habilitará para "una disposición favorable en la comparación de sus producciones" (¿estamos en el aula escolar o en la fábrica, tratando con objetos materiales?).

Pero, además, los niños deben hacer un "análisis" de la información disponible, intercambiar puntos de vista y confrontar con las experiencias de los otros que son diferentes (conformación familiar, social, identidad sexual, de género, etc.), en orden a formar un "juicio crítico", juicio que se aplicará también a las "producciones artísticas de su medio". Y los "conflictos" que se susciten, los debe resolver utilizando el lenguaje.

Educación General Básica

1) *La escuela como principal agente educativo*

Según lo que se expresa en los CBC de este nivel, "la sociedad exige que la escuela forme personas íntegras y buenos ciudadanos", es decir, personas que tengan "sostén crítico", sean flexibles, tolerantes, con amplitud de juicio, de acuerdo a la "dignidad de las personas" –léase "no discriminación"–, y a las necesidades del mundo de hoy.

La familia, si bien es el agente natural y primario de la educación, debe adaptarse al signo de los tiempos y comprender que el mundo actual requiere complementar múltiples esfuerzos educativos; aunque esto es verdad, en el marco de la fundamentación teórica de los CBC, resulta que la familia no está habili-tada para realizar ningún "esfuerzo", y menos de carácter educativo.

La familia, en verdad, es una forma más de asociación, equiparable a otras tantas, inclusive a las "redes de usuarios de computadoras". Además, tiene múltiples dificultades en el mundo contemporáneo, que obligan a una "redefinición de roles en su seno" (no se aclara si familiar o social), a lo que se agrega la diversificación en los espacios de socialización, que determinan "diversos valores y pautas", razones que exigen "nuevas demandas a la escuela", en lo "relacionado con la formación integral de las personas".

A todo ello se suma el "pluralismo cultural, las desigualdades en el desarrollo, la masividad de las comunicaciones, la revolución científico-tecnológica, las transformaciones del medio ambiente", que "configuran una sociedad compleja, cambiante, conflictiva, donde la formación de las competencias, para un desempeño valioso, eficiente, creativo, realizador de las personas y los grupos, es responsabilidad de todos, pero necesita la dedicación social y profesional de algunos", es decir, de los educadores. La familia está totalmente descalificada para ello.

2) *Nuevas conceptualizaciones*

r **Persona**

Es recomendable distinguir "aspectos", antes que dar "definiciones" de persona, y en este marco *casuístico* (casos particulares y no una idea universal

de la que todos participamos en diverso grado), "conducir" las reflexiones desde las propias experiencias hacia teorías con "fundamento racional" (nada metafísico o religioso), de "alcance explicativo", que muestre las distintas concepciones de persona.

Las dimensiones de esta persona, subjetivamente conceptualizada y "mediada socialmente", son tres. A saber:

– Vida afectiva: "lo que se siente" (sentimientos personales e interpersonales, deseos, miedos, conflictos, autoestima, identidad sexual en relación con roles sociales), que permite "reconocer valores a partir de emociones", valores que no son objetivos ni universales, ni perennes, sino sólo sentimientos sobre la jus-ticia, el bien, la solidaridad, etc.

– Vida intelectiva: "lo que se piensa", desde la subjetividad de la persona y no desde el descubrimiento y contemplación de la verdad.

– Vida volitiva: "lo que se quiere y se hace", en base a elecciones y decisiones libres. De ninguna manera se concibe a la voluntad como la determinación del hombre hacia el bien.

La interacción de la vida afectiva, intelectual, volitiva y social, abre al hombre a la "trascendencia", que es la posibilidad de que algo sea aplicable a todos. Pues la persona es un "ser social" que se hace en la interacción con los otros.

r **Familia**

Se habla de la familia como "grupos familiares" que, si bien son considerados primarios, se debe comprender los cambios en su "composición", los roles, las expectativas y los condicionamientos sociales y culturales. Nada se dice del matrimonio como fundamento de la familia y se la equipara con otras formas de constitución (monoparental, homosexual, divorciados, etc.).

r **Identidad**

Es la "capacidad de la persona de autoconocerse y autoestimarse como sujeto individual y parte de la identidad colectiva", que está en permanente cambio y construcción, en función de los estereotipos de roles, de las expectativas, de las demandas, de los otros, de los modelos.

Las dificultades en su concreción dependen de numerosas razones que se sintetizan en los procesos de "marginación y discriminación", que devienen co-mo consecuencia de los "roles fijados" a varones y mujeres por los modelos so-ciales. Esos roles los discriminan y marginan en virtud de su condición de "sanos y enfermos", "normales y discapacitados", "pobres y ricos", "creyentes y no creyentes".

r **Valores**

Son “principios y creencias desde los cuales se juzgan las acciones como buenas o malas” y de acuerdo a ello se proponen como dignas o no de ser realizadas. En consecuencia, no se puede hablar de valores objetivos, universales, válidos para todas las épocas y todas las naciones, según una escala jerár-quica que distingue los valores sensitivos, vitales, sociales, espirituales y re-ligiosos.

Se trata de apreciaciones subjetivas que surgen de concepciones filosóficas, religiosas, culturales, que indican el “deber ser” de la persona, y que son “universales” si obligan a todos. Que obligan a no discriminar y que deben ser asumidos para “contribuir al orden y cultura democráticos”. Nada se dice de la posibilidad que ofrecen al hombre de crecer, de perfeccionar su naturaleza humana corporal y espiritual, mezcla de tiempo (imperfección) y eternidad, dimensionados en virtud de la doble dimensión de su ser.

r **Pensamiento lógico, reflexivo y crítico**

El objetivo “general y básico” es desarrollar “herramientas” de pensamiento, es decir, “competencias con significación social”.

El pensamiento lógico habilita para conceptualizar, analizar y sintetizar las construcciones del hombre, para “identificar las falacias (afirmaciones que parecen verdaderas), discernir sobre aspectos complejos de la realidad, elaborar juicios personales sobre ellos y fundamentar racionalmente, según una hermenéutica adecuada (interpretación, comprensión, solidaridad).

El pensamiento reflexivo es el examen de las propias ideas y de las de los demás, para “decantar el conocimiento”. A la verdad, pues, se llega por con-senso y no por una confrontación de la inteligencia con la realidad, con la cosa (*“adecuatio rei ad intellectum”*).

El pensamiento crítico, construido, consiste en poner en tela de juicio lo que sucede, lo que se dice y lo que se hace: costumbres, valores, virtudes, normas vigentes, pues todo ello presenta formas “diferentes”. Esto comporta no sólo colocar la duda en la base del conocimiento (Descartes), sino, lo que es más grave, cuestionar toda la realidad en función de lo que las personas piensan al respecto y no por un enfrentamiento con la verdad, como pivote o contralor de la inteligencia.

r **Creatividad**

Es definida como la “capacidad de trascender los límites de lo dado y lo dicho”, es decir, transgredir, para explorar “nuevas alternativas y significaciones”. Pensemos en los resultados de tal ofrecimiento a los adolescentes y obten-dremos una anarquía personal, familiar, social, escolar, sin precedentes en la historia educativa de nuestro país.

Pero también la creatividad alude a la colocación de una impronta personal (entiéndase subjetiva), a lo que se siente, se dice, se hace, se piensa, se expresa,

que no debe confundirse con "originalidad" –desconexión de la realidad y de la sociabilidad–, ni con la "genialidad" –capacidad propia de un sector de privilegiados–, de modo que todas aquellas personas dotadas intelectualmente, que con su capacidad crearon inventos que cambiaron la historia y contribuyeron a salvar vidas (científicos, filósofos, médicos, etc.), son consideradas como alienados o privilegiados, en el sentido peyorativo del término.

Pues son creativos aquellos que tienen la "posibilidad de elaborar proyectos sociales novedosos, que promuevan mayores niveles de productividad, en el marco de relaciones de equidad y solidaridad".

3) *Concepción psico-socio-lingüística*

La cultura lingüística, se sostiene, estructura la sociedad y la historia. Por tanto, es menester "enseñar a producir lenguajes sociales" que habiliten para pen-sar y actuar en sociedad (¿indoctrinación?), pues aquellos que sean analfabetos o no sean dueños de su propia palabra serán marginados socialmente.

El lenguaje posibilita el intercambio e interacción social que "regula" la conducta (¿y los valores, y los principios?), y el dominio lingüístico es un "derecho humano inalienable" de toda persona, para:

– acceder a la información;
– expresar y defender sus opiniones;
– construir visiones del mundo compartidas o alternativas;
– participar en los procesos de "circulación" y producción del conocimiento.

Como construcción "social" y "conjunto de signos y símbolos universalmente aceptados" (neonominalismo), el lenguaje posee una variedad vastísima: lenguaje del hogar, de la comunidad (instrumentos legítimos de cultura), lengua estándar (medios de comunicación), lenguas indígenas (el castellano debe ser utilizado como segunda lengua) y "variaciones de género" (no precisamente el género gramatical).

La literatura –espacio diferenciado dentro de los discursos sociales– incluye: textos periodísticos que "informan sobre el desarrollo de los acontecimientos diarios"; textos literarios, que "cultivan el imaginario individual o colectivo"; discursos administrativos, políticos, científicos; y "contenidos de reflexión metalingüística", enmarcados en las "variedades lingüísticas".

4) *La matemática se reduce a resolución de problemas*

Los alumnos deben estudiar esta disciplina aplicándola a los principales ámbitos y sectores de la realidad (constructivismo piagetiano). El lenguaje y el método matemáticos constituyen un medio de comprensión y mejoramiento del mundo científico, industrial y tecnológico.

La construcción, estructuración y análisis de los contenidos tiene como meta

y campo de acción, su aplicación a situaciones nuevas de la vida cotidiana, que deben ser "reinterpretadas" en función de los "contextos culturales" en que se presentan.

Se tiene "sentido de número", "cuando puede comprender su significado, compararlos, relacionarlos, reconocer sus magnitudes relativas, distinguir en qué situaciones utilizarlos, operar con ellos y juzgar si un resultado numérico es razonable y la manera conveniente de expresarlo". Lejos de esta concepción, el sentido de la unidad de lo real, la exactitud del resultado y su traslado al pensamiento, el sentido filosófico y religioso de lo uno, etc.

Frente a esta área del saber, se deben formar "actitudes" de abordaje de la matemática, que se fundan en la "curiosidad", la "apertura" y la "duda" como base del conocimiento científico. Esta ciencia debe ser valorada como "construcción humana", superando "los estereotipos discriminatorios de género, raza", etc.

5) *Evolucionismo en las ciencias naturales*

La "educación ambiental" debe partir de una óptica natural y social, enmarcada por el evolucionismo darwiniano y lamarkiano, según esta sucesión:

– Primer ciclo (6-8 años): presentar la idea de evolución.
– Segundo ciclo (9-11 años): incorporar la función de la reproducción.
– Tercer ciclo (12-14 años): instalar los procesos de cambio en razón de la reproducción y sus variaciones.

La producción de conocimientos científicos es "colectiva", es decir, por la colaboración de grupos de científicos, pues la "comunicación" y el "intercambio", posibilita la "construcción" de un "conocimiento objetivo" (articulación de opiniones y enfoques), que servirá para "comprender y transformar" la realidad.

Fundamentación teórico-filosófica

Las concepciones filosófica, pedagógica, psicológica, científica e histórica, que sustentan este modelo educativo, las podríamos presentar como sigue:

\ En el ámbito del área Lengua, la fundamentación viene dada por el *neonominalismo* de Michel Foucault y Richard Rorty, y la *psicolingüística* de Jacques Lacan.

\ En el área Ciencias Sociales, la *New Sociology* sienta las bases del *constructivismo social*, de la Escuela Crítica de Frankfurt, y la idea de la *presencialidad* en el pensamiento de Jacques Derrida da cuenta de la Historia.

\ El fundamento psico-pedagógico está dado por Jean Piaget y por I. Vygotsky.

\ En el área Ciencias, el *evolucionismo* de Darwin y Lamark tiene su sitial de honor.

Los nombres dados no significan otra cosa que una orientación en la fundamentación mencionada, pues las líneas ideológicas se entrecruzan, de modo que es muy difícil citar a todos los autores que han inspirado este modelo.

El nominalismo

Hace ya varios siglos –desde el siglo XIV, para ser más precisos–, se inicia una guerra semántica que afecta, compromete y confunde todos los órdenes del pensamiento, desde lo filosófico hasta lo científico, pasando por lo político, lo económico, lo social, lo cultural.

En efecto, el "nominalismo" –como se llamó a este movimiento filosófico– subvirtió el orden conceptual del pensamiento grecolatino y cristiano, que daba un fundamento esencial al nombre de las cosas, a la palabra. Así, por ejemplo, para la filosofía antigua, el objeto "mesa" recibía tal nombre en virtud de las características esenciales que lo identificaban como tal y lo diferenciaban de cualquier otro (silla).

A partir de Guillermo de Ockam, creador del nominalismo, los nombres son un signo de las cosas, colocados arbitrariamente por los hombres, para designar, según una síntesis conceptual, las características comunes a varias cosas particulares, que son las únicas reales. De modo que lo universal (el hombre) no existe, sino que sólo existe lo particular (Pedro, Pablo).

En virtud de este giro copernicano en la concepción metafísica, los mismos términos no expresan, necesariamente, los mismos conceptos a través de la historia. Y el hombre, privado de la metafísica, de la trascendencia que da la presencia de los universales, se convierte en un ser deshumanizado, des-almado, puro objeto analizable como cualquier otro objeto material de la realidad, y con él se materializan todas sus actividades y ámbitos de su naturaleza corporal y espiritual, hasta desaparecer como propone Foucault.

En el lugar de la metafísica se coloca la "estructura" (del verbo *struere*, que significa "construir"), es decir, esa entidad autónoma de dependencias internas, formada por elementos subordinados a leyes que caracterizan al sistema en cuestión, como a tal sistema (O. Fulat), de modo que no se puede variar uno solo de sus subsistemas o funciones sin que varíe el todo. Tal es la relación entre los seres vivos y el medio ambiente natural o social.

El arqueologismo de M. Foucault

El lingüista francés M. Foucault se propuso elaborar una nueva antropología a partir del análisis del lenguaje, en una combinación de neonominalismo y estructuralismo, con un método –el análisis arqueológico– que destierra las "tradiciones", las "huellas", el "fundamento" de las cosas que dan una dosis de perpetuidad a lo real, para estudiar el discurso (lenguaje) en el "juego de su propia instancia" (un estructuralismo sin estructura, le dirá Piaget).

Toda posibilidad de totalización, de globalización o de universalidad, es puesta en duda, pues en el discurso no hay objeto (realidad), ni sujeto (el hombre que piensa en función de la verdad de lo real), ni trascendencia (lo universal, lo esencial, no existe). La existencia de los objetos viene dada por el *discurso*, que les da el ser al nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos. Y este discurso funda una *ontología* al conferir al lenguaje el poder de producir objetos que constituyen la materia del saber, del conocimiento y de la reflexión; y una *semántica*, en tanto los seres y las cosas "sólo acceden a la existencia en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significante", que se adquiere o se construye en el contexto social y puede llegar a desaparecer de la misma manera que surgió.

La hermenéutica de Rorty

En este mismo sentido, afirma Rorty que no existe el lenguaje como algo terminado, acabado, pues no hay *espacios a priori*, atemporales, en los que no entren la sociología, las ciencias naturales, el arte, la historia. Estas ciencias no le confieren un fundamento racional, sino sólo una *justificación social*.

En verdad, el lenguaje no es la representación de nada; es, simple y sencillamente, un conjunto de juegos lingüísticos basados en prácticas sociales regladas, a partir de las cuales nos apropiamos del mismo. Se trata, pues, de cambiar la epistemología, que confronta el discurso con el logos, para transformarla en hermenéutica, es decir, interpretación, comprensión del lenguaje, que lleva a un acuerdo o a un desacuerdo en la *conversación*. En ésta no hay un lenguaje universal normativo, ya que hablamos desde una totalidad cultural e histórica que valida la práctica discursiva. Así dice Rorty, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, que "el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma distinta más que el talento de argumentar bien"; y más adelante agrega: "Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias o sus vidas... si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares".

En este contexto cobran sentido las expresiones "relectura", "redescripción", "reescritura" y "recontextualización", pues todo debe ser revisado desde la perspectiva social, de modo que la argumentación objetiva que tiene como meta la verdad, cede su lugar a la "solidaridad". El mundo es una "creación lingüística", fisonomía de una época histórica, que los hace "hablar epocalmente", en el contexto de la "agenda contemporánea".

Para hacer estas afirmaciones, Rorty se funda en el "desconstructivismo" de Jacques Derrida, quien muestra que los significados no existen, excepto como conjunto de contradicciones, que justifican el empleo de un *lenguaje contextual*, surgido de las prácticas sociales, para juzgar la veracidad o falsedad de algo. Los criterios de verdad surgen de este contexto, equivalente a la antigua dialéctica.

G. Benson dirá en *Epistemología y ciencia curricular* que "el constructivismo es una perspectiva que rechaza la idea de que existe una colección «objetiva» de datos que es confrontada con la realidad del mundo. El constructivismo, por el contrario, cree en una comprensión del mundo cuidadosamente construida a través de la cual las personas interpretan (hermenéutica) sus experiencias". Los criterios de verdad son, pues, "contexto-dependientes", y este contexto so-cial en el cual el sujeto "construye" significados, determina no sólo a éstos, sino también al hombre.

La psicolingüística de J. Lacan

Desde la escuela freudiana de París, Lacan estudió a Freud, pero para aplicarlo a la lingüística. Así, afirmó que el centro de atracción del Yo es el Otro, de modo que la vida subjetiva es siempre *vida de relación*.

El hombre cuando se intuye y cuando actúa, depende del orden simbólico que no es otra cosa que el "conjunto de desplazamientos de los significados en los que se expresa el deseo" (O. Fulat). En consecuencia, este orden simbólico, en permanente cambio sustancial y direccional, somete al sujeto, al no poder manejarlo.

El "ser-que-habla", esto es, el que posee la capacidad de hablar, cede su sitial al "ser-hablado", es decir, al inconsciente personal o colectivo, que asienta en lo profundo de nuestro ser y que junto con nuestra época, hablan en lugar de nuestro Yo. En este sentido se justifica la introducción del método autobiográfico como instrumento de reconceptualización (W. F. Pinar), para reconstruir los contenidos de la educación a partir de la autoconciencia de los alumnos y maes-tros. Los alumnos, a través de la reflexión sobre sus propias experiencias y las de los demás, lograrán un conocimiento anticipado de las influencias que pue-dan sufrir en su vida adulta. El psicoanálisis (narración de experiencias, de situa-ciones de vida, etc.) será ocasión para hacer conscientes los elementos latentes del inconsciente. El relativismo cultural se acentúa con el *ça parle* de Lacan.

La sociología crítica de la Escuela de Frankfurt

La *Escuela de Frankfurt* tiene su carta de fundación en la creación del "Instituto para la Investigación Social", que funcionó dentro de la Universidad de Frankfurt, a partir de 1924, por la iniciativa de un grupo de intelectuales marxistas, quienes pretendieron hacer una crítica a la sociedad capitalista burguesa desde la filosofía.

Esta teoría lleva implícita una crítica abierta del marxismo dogmático de la época staliniana. Esto es, en cuanto un sistema cerrado y acabado, pero no como base de un socialismo cerrado a los totalitarismos.

De igual modo, esta escuela dirige una áspera crítica a la filosofía tradicional, a la metafísica, a la teología y a la religión. La metafísica y la religión son super-

estructuras ideológicas, reflejo de los "sistemas de opresión feudales" y burgueses. "El mundo del en-sí de las cosas se convierte en el para-sí del sujeto; la teoría en praxis utilitaria... Sujeto y objeto se anulan entre sí" (M. Horkheimer, *Dia-léctica del Iluminismo*).

Finalmente, enjuicia a la *razón instrumental* de la moderna tecnología, proponiendo una razón subjetiva y autónoma, distante –también– de la razón objetiva. Este último concepto "ha sido propio de los grandes sistemas filosóficos desde Platón", concibiendo la razón y la filosofía como "imagen de la esencia razonable del mundo, como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas" (Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*).La teoría de la razón subjetiva, en cambio, sirve a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación.

La razón subjetiva actúa en medio de la dialéctica, que es el modo propio del pensar filosófico: procede por contradicciones que disuelven la totalidad de la conciencia y su tendencia a la unidad. "La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están indisolublemente soldadas la una a la otra... La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de la identidad" (T. Adorno, *Dialéctica negativa*).

Esta dialéctica se resuelve por la "interacción simbólicamente mediada" (J. Habermas) por el lenguaje. El modelo para pensar la acción social es el de una acción orientada al entendimiento entre los sujetos, sobre la base de un consenso, que parta de la aceptación de pretensiones de validez, susceptibles de crítica o examen, en el medio específico del "habla".

Estas acciones lingüísticamente mediadas tienen por objeto a la sociedad desde dos perspectivas: como mundo de la vida, por un lado; y como sistema, por otro (Habermas), dentro del marco del neoestructuralismo desconstructivo.

En este sentido, la moral individual carece de justificación, es una abstración, pues ella está inmersa en la *eticidad* concreta de la sociedad. La ética es una ciencia reconstructiva, contextualizada por elementos histórico-culturales.

Conclusión

Aunque no es posible, en razón de su extensión, completar la fundamentación teórica del modelo de transformación educativa vigente en nuestro país, en dos de sus provincias –Mendoza y Misiones–, podemos concluir que este sujeto manipulado por los signos, a quien se lo propone formar como un "ser crítico", en el sentido expresado de poner en tela de juicio toda la realidad, aun la más cara a sus afectos y a sus tradiciones nacionales, culturales, sociales, religiosas, etc., ha dejado de ser dador de sentido. En su lugar se ha instalado el *sistema* (estructuralismo), de modo que la inteligibilidad viene dada por la sistematicidad del todo (sociedad).

"La distinción que Saussure establece entre *lengua* –conjunto de convenciones de un cuerpo social que permiten el ejercicio del lenguaje entre los indi-viduos– y *palabra* –ejercicio mismo de los sujetos hablantes– entraña el que una lengua sea un sistema de signos independientes de los sujetos que hablan" (O. Fulat), pero éstos se "construyen" en el hablar. Es por ello que he sintetizado este nuevo modelo pedagógico como *"learning by talking"* -aprender hablando-, para parafrasear el *slogan* de la pedagogía de J. Dewey (*"learning by doing"*).

e e e

LA ESCUELA NUEVA

A partir de la Ley Federal de Educación 24.195, sancionada por el Congreso Nacional en abril de 1992, con carácter de Ley General de la Nación, se inicia un proceso de transformación pedagógica de la escuela argentina, en orden a la creación de una *Escuela Nueva* formadora del hombre nuevo argentino.

Analizando el sistema soviético de educación instaurado en la ex-URSS en 1918 –al año siguiente de la Revolución Bolchevique–, y que aún se mantiene vigente en sus fines y objetivos principales, a pesar de las sucesivas reformas llevadas a cabo, sorprende la similitud o la coincidencia con nuestra modernización educativa, gestada desde el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, por un equipo técnico perteneciente en su mayoría a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

"En nuestro sistema de planificación científica, el problema de la formación planificada de un "constructor" y miembro de la sociedad comunista (ciudadano, para nosotros), con una personalidad desarrollada armónicamente en todos sus aspectos, que "derivan de los logros sociales históricamente conseguidos: la supresión de la explotación, del paro, de la miseria y de la discriminación por el sexo, el origen social, la nacionalidad y la raza" (PCUS), en nuestro caso: contenidos o temas transversales (Nov. Educ. Nº 50).

Este fin se logrará a través de la aplicación de los siguientes principios (VIII Congreso del PCUS, 1919):

1) Igualdad de educación para todos los ciudadanos soviéticos, con independencia de raza, nacionalidad, estado, sexo y confesión. Los CBC eluden toda referencia a la Patria, a los valores nacionales forjadores de nuestra cultura, negándole al hombre la dignidad de persona humana trascendente y limitando –por su extensión– toda posibilidad a la escuela de gestión privada a realizar un diseño curricular acorde a los principios que la sustentan.

2) Carácter estatal y social de todas las instituciones educativas, lo que permite una educación orientada en todas las instituciones hacia la formación comunista, con una administración unitaria de las mismas: carácter unitario de todo

el sistema educativo, mediante planes de estudio idénticos, emanados del Ministerio de Educación soviético. Los CBC son vinculantes, esto es, obligatorios, para todas las instituciones escolares del país, sean estatales o privadas.

3) La unidad de instrucción y educación. Desde el equipo técnico del Ministerio se insiste permanentemente en la selección de contenidos socialmente significativos en orden a la modificación de los fundamentos didácticos con el aporte de las distintas disciplinas.

4) Conexión de la enseñanza y educación de la juventud con la vida y con la praxis de la construcción del comunismo; en nuestro caso, el hombre como constructor de la sociedad en la que vive.

5) Un enfoque científico de la educación de carácter totalmente laico. Se elimina de los CBC toda referencia a un Dios creador y hasta la posibilidad de llegar a un concepto de Ser Absoluto por las solas luces de la razón.

Los soviéticos designaron una comisión encargada de centralizar las tareas, supervisada por el PCUS, que se propuso como primera etapa la preparación del *material humano* en la escuela, para lo cual era necesario destruir el antiguo sistema de instrucción y construir la *escuela nueva* (V. Lévedev-Polianski). La gestión en ésta estaba a cargo del "colectivo escolar" formado por todos los alumnos y los "trabajadores escolares". La dirección la integraba un "consejo de escuela" (trabajadores escolares, alumnos mayores de 12 años, representantes de la población y de la sección de instrucción escolar). En nuestro caso, se habla no de Reforma, sino de "transformación" total de la educación, a nivel de contenidos, procedimientos, organización curricular y escolar, a partir de un marco teórico fundante de tal modernización, centrado en el constructivismo so-cial (Ciencias Sociales), la Psicolingüística (Lengua), la teoría del *Big Bang* (mo-delo de la explosión del universo) y el evolucionismo darwiniano (Física y Cien-cias Naturales), etc., y ordenado a la formación del hombre nuevo.

La idea soviética (A. Búbnov, 1934) preveía enseñar las mismas cosas, en el mismo momento, con los mismos textos, todo lo cual debía ser aprobado por el organismo supremo del Partido. Como dijimos anteriormente, los CBC para el Nivel Inicial y la Educación General Básica, que son los que ya están aproba-dos, tienen carácter vinculante (N.E.Nª 50), y están publicados por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, junto con el *marco teórico* para cada una de las áreas (¿será él también obligatorio?).

Se trata, en ambos casos, de romper con el pasado (la historia se construye a partir del presente), lograr la transformación de los niños lejos de la influencia de la familia (CBC, área de Ciencias Sociales), concepto éste que se encuentra minimizado, al considerarla como una de las tantas formas de organización social, y relativizado, al omitirse toda alusión al matrimonio como el origen de la misma, negándosele –implícita y explícitamente– el derecho consagrado en la Constitución Nacional y en la Ley Federal de Educación, a elegir la educación que deseen para sus hijos, por ser ella la primera educadora de los niños, mien-tras que

el Estado, en este sentido, es subsidiario, es decir, obra por delegación de los padres.

En el Preámbulo del Proyecto de Reforma de la escuela soviética (*Izvestia*, 29-4-84), publicado en enero de 1984 y aprobado en abril por el Consejo de Ministros, se sostiene la importancia de no educar al hombre como simple depo-sitario de conocimientos, sino como un ciudadano, constructor activo del comu-nismo, impregnando de *ideología* todas las materias escolares (temas transversales determinados en base a los requerimientos sociales, N.E.Nª 50). Ello en virtud de que Iván Pavlov (1849-1936) dice que "durante la infancia, en el mo-mento en que el individuo crece, el medio interviene como factor más poderoso (no la familia)... que determina las grandes tendencias de la existencia del hom-bre" (Zalkind, *Pedagogía de la URSS*): el medio como constructor del hombre y éste del medio.

Y L. S. Vygotsky (1896-1934) definió el papel del educador en la sociedad al desarrollar la teoría del "segundo sistema de señales" de Pavlov, incorporándole el concepto de estructura intermedia que "al alimentar el espíritu del sujeto con conceptos organizados,... permite regular y controlar los elementos naturales" (*Los procesos psicológicos superiores*). Dicho de otro modo: el educador, a través de la toma de conciencia social y su habilidad para facilitar el conoci-miento y las habilidades del niño, continúa el "diálogo constructor del mundo social". En consecuencia, la remodelación del material humano ("el hombre es un pedazo de materia que piensa, siente, ve y actúa", según A. W. Lunatcharski, Comisario del Partido para la Instrucción), estaba científicamente probada. Tanto Vygotsky cuanto Pavlov son los teóricos del cambio educativo argentino (N.E.Nª 44).

Se dio gran importancia al ciclo de Ciencia humanas histórico-sociales, fundamento de la comprensión del desarrollo de la sociedad, a las Ciencias Naturales, pues "las disciplinas biológicas persuaden de la ausencia en la naturaleza de cualquier principio divino y favorecen el nacimiento de sólidas opciones ateas" (Escuela Soviética, 1977, p. 16), de la Física y la Matemática dentro de una categoría social, esto es, dependientes de la técnica y de la economía (Es-cuela Soviética, 1977, p. 17). Basta analizar los CBC de estas áreas para darse cuenta del extenso desarrollo que poseen.

En la reforma impulsada por Juri Andropov (1984) se habla de una "aproximación psicodidáctica al estudio de los programas escolares" (A. Zalkind, op. cit., p. 15), fundada en el método *deductivo* (E. Ferreiro: *top*, arriba - *down*, aba-jo) en la presentación de los temas, pues "cuanto antes se logre la generalización teórica de los conocimientos, más conscientemente se hace el estudio" (Esc. Sov., p. 64).

La función del *maestro* es revitalizada, como escultor del hombre soviético (PCUS, 1984), en razón del débil *prestigio* que tenían los docentes (*Ocubre*, nº 1, 1984), en virtud de la falta de confianza en ellos por parte de toda la comunidad educativa y a causa de los bajos salarios, la sobrecarga de trabajo y la

pérdida de autoridad entre los alumnos (N.E.Nº 44 y 48/49). ¿No parece, acaso, una descripción de la situación actual del docente argentino?

El trabajo del docente se evaluaba (*Cultura Soviética*, 1976) en razón de la tasa de realización del plan, igual que el trabajo de la clase, del distrito, de la re-gión o de la república. Y entre nosotros se habla de un seguimiento y evaluación de la marcha del proceso de transformación educativa, a cargo del M. C. y E. de la Nación.

Finalmente, en la mencionada reforma de 1984 se insiste en una educación para el siglo XXI (*Pravda*, 13-4-84), que "garantice la existencia de un estrecho vínculo de reciprocidad entre el estudio de las bases científicas y la participación directa de los escolares en un trabajo productivo sistemático y útil a la sociedad", que nuestros técnicos llaman trabajo académico e institucional (N.E.Nº 48/49, p. 6).

En las declaraciones públicas aparecidas en medios periodísticos especializados (N.E.Nº 50, p. 6), el equipo técnico del Ministerio insiste en el proceso verdaderamente democrático de consulta a docentes y profesionales que precedió a la determinación de los CBC para el N.I. y la E.G.B., siendo que los educadores de todo el país y de todos los niveles participaron del Congreso Pedagógico Nacional (1988), cuyas conclusiones servirían de base a la formulación de la Ley Federal de Educación y a la Reforma del Sistema Educativo Argentino.

Lamentablemente, tales criterios, que reflejan el pensamiento de la comunidad educativa toda, no aparecen en la elaboración de los mencionados CBC, ni en el marco teórico que los sustenta. Antes bien, están en flagrante oposición a dicho Congreso.

Una vez más, asistimos al total avasallamiento de nuestros maestros, quienes en condiciones de verdadera indignidad, asumen diariamente, con encomiable vocación, la difícil y heroica tarea de formas a nuestros niños.

BIBLIOGRAFÍA

ENNIO INNOCENTI, *La gnosi spurea*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma, 1992, 140 pp.

En la presentación de la versión italiana de *De la Cábala al progresismo*, de Julio Meinvielle, Ennio Innocenti nos recordaba que de muchos años a esta parte se viene ocupando de la gnosis. Por un período de más de cuatro décadas, bajo el influjo del dominico Ceslao Pera –primero– y de su discípulo Pier Vittorio Barbiellini Amidei –después–, Innocenti ha dedicado buena parte de su tiempo y de su talento a investigar tan delicada materia en la que entiende "haber alcanzado algún progreso que quisiera compartir con cuantos me honran con su benevolencia y solidaridad" (Julio Meinvielle, *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, 1988, p. 6). Pues bien, el libro que tenemos a la vista es el primer fruto de tan largo y maduro estudio. Libro oportuno, sin duda, al que saludamos con beneplácito y al que dedicaremos algunas someras reflexiones.

La obra ya citada de Meinvielle se inicia –como se recordará– con una afirmación contundente: sólo dos posturas fundamentales de pensamiento y de vida atraviesan la historia humana; de un lado, el Catolicismo, la religión verdadera, revelada por Dios y transmitida por Adán, Moisés y los Apóstoles de Cristo, y expuesto por el insuperable maestro Tomás de Aquino; de otro, el Gnosticismo que, bajo el influjo de la Kábala –dentro y fuera del ámbito judaico–, es la fuente de todos los errores, antiguos y mo-dernos, y cuya presencia deletérea, desde sus remotos orígenes hasta nuestros días, no conoce pausa. En una primera aproximación, la tesis de Meinvielle puede desconcertarnos e, incluso, escandalizarnos. ¿Acaso es posible reducir la extraordinaria complejidad de la historia humana a la sola oposición de un único término frente a la Verdad? ¿No esconde esto una cierta dosis de indebido reducimiento de las realidades histó-ricas? Sin embargo, cuando recorremos con objetividad y en profundidad la historia de la gnosis, cuando tras largo y arduo estudio –como en el presente caso– vamos desen-trañando la intimidad de su pensamiento y descubriendo las vicisitudes de su de-sarrollo, no podemos sino concluir que –sin perjuicio de aquella complejidad de la historia humana– todas las empresas contrarias a la Verdad y al Bien resultan perfectamente reductibles a la gnosis como a su principio y a su fuente. Innocenti, en este medular ensayo, demuestra y confirma brillantemente la verdad de esta tesis.

¿Qué es la gnosis? En general, como lo indica su nombre, se trata fundamentalmente de un conocimiento; mas no de un conocimiento singular o circunscripto a una determinada realidad, sino un conocimiento universal que tiende a captar el sentido del Todo. Se trata, para decirlo brevemente, de una Sabiduría primera, de una Meta-física. Esto presupone, por lo tanto, la capacidad del intelecto humano de aprehender ese sentido de la totalidad. No obstante, esa capacidad no es absoluta sino limitada. De allí que el intelecto necesite siempre de un auxilio. Primero, para llegar al conocimiento de ciertas verdades cuya inteligibilidad *quoad nos* sobrepasa la capacidad del intelecto; pero, en segundo término, para asegurar el conocimiento aun de aquellas verdades directamente accesibles a la razón natural pero en cuyo proceso de aprehensión intelectual está el hombre sujeto a error y a extravío. Por eso, con toda propiedad, Innocenti comienza su exposición apelando a la Sagrada Escritura, es decir, a la Re-velación. Es San Pablo, en efecto, en su Epístola a los Romanos (Rom. 1, 22-23), quien nos otorga el criterio regio para nuestro conocimiento del mundo y de la historia: en toda decadencia de lo humano, tanto como en el fondo de toda desgracia histórica, se halla siempre un modo deficiente de captar lo Absoluto e Infinito de Dios. Y esta deficiencia –recuerda Innocenti con el Apóstol– es culpable porque el hombre ha sido dotado, mediante el poder de un intelecto auxiliado por la Fe, de la capacidad de un juicio recto y

adecuado. Ocurre que en el proceso de nuestro conocimiento intelectual, enseña San Pablo, nos es dado partir de la experiencia de lo sensible –las obras de Dios– y elevarnos, desde allí, al conocimiento de las realidades invisibles (Rom. 1, 19-20). Esta elevación señala el signo distintivo de toda gnosis auténtica, particularmente y de modo pleno, a partir de la Encarnación. El misterio de Cristo y de su unión hipostática transforma y transfigura de raíz esa posibilidad elevante del intelecto humano. La Verdad hecha carne es la definitiva Teofanía, el esplendor inefable de lo Invisible en la visible Humanidad Santísima de Jesucristo. Admirablemente canta la liturgia de Navidad: *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapia-mur*. Así, por esta recta gnosis llega el hombre a saber de Dios como absolutamente trascendente al mundo y al hombre mismo, como el Ser Auto Subsistente (*Esse Ipsum Subsistens*) que en su libérrima generosidad ha *participado* su ser a las creaturas, creaturas que no son el ser sino que lo poseen participadamente y lo conservan gracias al renovado milagro del Amor Divino. Recta gnosis, elevación del intelecto humano.

Pero en las antípodas de esta gnosis genuina, de esta Sabiduría plenificada en y por la Encarnación, corre pareja, en combate perpetuo, la otra gnosis, la que Innocenti adjetiva como *espuria* y que, en lugar de aquella elevación del intelecto se propone a sí misma como una *caída*. Es la caída de la inteligencia humana, la caída del ser hacia el abismo de la negación. Por ella Dios queda reducido al mundo en la más desoladora inmanencia. En el principio no es el Verbo sino el Caos. En esta oposición, radical, definitiva e inconciliable, está la clave de todo, el principio de cualquier hermenéutica de la historia humana. Innocenti la resume en fórmulas de meridiana claridad y concisión: “El ser es *participado* de una fuente sapiente, libre y amante: el Dios Infinito. Él, plenitud de conciencia, bondad y belleza, participa su ser amando a los seres que crea, ordenándolos en una colaboración que refleja su perfección a la que todos –y el hombre consciente y libremente– tienden. El ser, en cambio, cae, primordial y nece-sariamente, en una oscuridad inconsciente, innombrable, informe e indeterminada, y tal caída, que comporta la degradación y la diferenciación de los seres, debe ser reabsorbida en la unidad indefinida del todo” (p. 12). He aquí un feliz acorde inicial que hace de pórtico a toda la exposición de la obra.

En los primeros capítulos de la primera parte, Innocenti resume la historia de la gnosis espuria analizándola desde sus lejanos orígenes precristianos. Pasa revista, de este modo, a los antiguos mitos de la India, de China, de América del Norte, de Europa, Irán, Egipto, Grecia, Roma y el propio Israel que, bajo el influjo egipcio, mesopotámico y caldeo, absorbió buena parte de esas corrientes gnósticas. A continuación, nuestro autor se detiene en la gnosis cristiana o, mejor dicho, en las influencias que la gnosis espuriaa ejerció sobre el cristianismo primitivo dando origen a las primeras herejías. Esta gnosis herética extendió su influencia a lo largo de toda la antigüedad (Simón el Mago, el Pseudo Tomás, Marción, Valentino, Mani y otros). Especial mención merece el detenido análisis de los libros Herméticos y la discusión acerca de la datación de *Opus Dionysianum*. La influencia negativa de la falsa gnosis continúa en el Medioevo. A este punto dedica Innocenti todo un capítulo en el que describe, con trazos breves y precisos, el influjo gnóstico vehiculizado a través de las corrientes orientales y oc-cidentales (Escoto Eurígena, Joaquín Da Fiore, la herejía cátara, etc.).

Pero, sin duda, lo medular del libro está dedicado a examinar el desarrollo de la gnosis espuria en el Cuatrocientos. Aquí no hay, propiamente, una influencia gnóstica que se introduce más o menos subrepticiamente en una cultura cristiana sino, por el contrario, un auténtico “renacimiento” de la vieja gnosis pagana. Para Innocenti hay un *humus* –político, cultural, espiritual, religioso– que hace posible ese renacimiento de modo tal que lo que surge, ahora, no es tan sólo una determinada herejía más o menos influenciada por la gnosis, sino, por el contrario, una *nueva civilización* que es toda ella, en su raíz, eminentemente gnóstica y

cabalística.

De acuerdo con nuestro autor, “en el Cuatrocientos se verificó, en varios aspectos, una ruptura con la cultura medieval y esta ruptura involucró también a la gnosis y la magia medieval. La nueva gnosis emergió no de aquella todavía herética del medioevo, sino directamente de la pagana de los siglos II a IV, redescubierta en el Cuatrocientos y acogida con asombrosa credulidad como antiquísima sabiduría en armonía con la revelación bíblico-cristiana” (p. 49). El grave error de los “humanistas” del Renacimiento no consistió sólo en datar equivocadamente la composición del *Corpus Hermeticum* sino, sobre todo, en valorar mal su contenido, al que conectaban con la revelación divi-na, al tiempo que hacían depender la doctrina de Dionisio de los gnósticos paganos, pri-vándose de este modo “del medio para entender la amenaza que la gnosis pagana había representado para el cristianismo” (*ibidem*). Se abrieron, así, las puertas a la gnosis egipcia, a las pretensiones mágicas y a las ambiciones cabalísticas. Por estas vías la an-tigua gnosis se instaló en los centros vitales de la Cristiandad. Únase a todo esto la gran crisis general europea y se tendrá bien perfilado ese *humus* del que antes hablábamos.

En este proceso de invasión y conquista de la gnosis espuria y de la consecuente construcción del mundo moderno, se destacan tres nombres sobre los cuales demora Innocenti su análisis: Marsilio Ficino, Pico y Lutero. Si Pico fue el “abanderado”, Ficino merece ser llamado el “alfil” en esta estrategia destructora de la Civilización Cristiana. A ambos dedica nuestro autor densos y documentados capítulos a cuya directa lectura remitimos.

Pero el mayor interés, sin duda, reside en la oscura, triste y nefasta figura del Refor-mador: Martín Lutero. Decía Maritain que el mundo moderno reconoce como su lugar de nacimiento –entre otros– la celda en la que el antiguo fraile agustino hablaba con el Demonio. Lutero es, en muchos y decisivos aspectos, el padre de la Modernidad. Este espíritu inquieto y tenebroso convulsionó a Europa y obtuvo para sí el triste privilegio de romper la unidad religiosa del mundo. Pues bien, cuando hoy, desde ciertos am-bientes católicos, hay quien pretende reivindicar al gran heresiarca, nada más oportuno que las páginas de este libro de Innocenti dedicadas a desentrañar la raíz profun-damente gnóstica y cabalística de la revolución luterana. En efecto, tal vez el mayor mérito de la obra que comentamos resida en el fino análisis que Innocenti, de la mano de Theobald Beer, nos lega al respecto en la segunda parte de su obra. Luego de un primer capítulo en el que se documenta ampliamente la cuestión, en el segundo (y úl-timo del libro) nuestro autor cede la palabra al gran teólogo germano (el mejor cono-cedor de Lutero de nuestro tiempo, según el testimonio de von Balthasar), cuya obra, inexplicablemente, permaneció desconocida durante largos años. Se trata de un ex-tenso reportaje concedido a la revista italiana *Trenta Giorni*, que se transcribe ínte-gramente. De su lectura “emerge un Lutero totalmente nuevo, antiagustiniano y sobre todo con fortísimas sugestiones gnósticas que provienen principalmente de la obra del Pseudo-Hermético Trismegisto, el Libro de los 24 filósofos (p. 127). Elocuente, por de-más, el juicio laudatorio del Cardenal Ratzinger respecto de la obra de Beer que nuestro autor se complace en recordar.

Nos resta volver a destacar la oportunidad de este libro por la candente actualidad de su tema. La disgregación del mundo moderno (que algunos llaman con el rumboso nombre de “posmodernidad”) patentiza la vigencia del error gnóstico, y la presencia cada día mayor de sus viejos y falsos mitos, no solamente en las grandes ideas y en los sistemas fundamentales que conforman el espíritu de la época, sino también en las expresiones más vulgares y difundidas de la cultura de masas (la llamada “nueva era”, por citar un solo ejemplo). Innocenti, pues, ha prestado, con su habitual lucidez y su infatigable celo apostólico, un nuevo y señalado servicio a la defensa de la Cristiandad asediada.

MARIO CAPONNETTO

JUAN JOSÉ SEBRELLI, *Los deseos imaginarios del peronismo*, Sudamericana, Bs. As., 1992 (1ª ed. 1983).

El libro

No es un libro histórico sino doctrinal, sociológico-político cuyas referencias

históricas son el material informado siempre por las valoraciones el autor.

Busca definir al peronismo por estas vías: En el cap. I por la noción de *"bonapartismo"* (pp. 23-55, sus pilares: apoyo de la Iglesia, del Ejército, de la Policía; arbitraje entre las clases; el gatopardismo como característica, el fantasma del comunismo). En el cap. II lo caracteriza como *"fascismo"* (pp. 59-105; a diferencia de los demás regímenes de derecha registra apoyo y movilización de masas). El III se ocupa de *"la clase obrera"* en su relación con el peronismo (pp. 107-148); el IV de *"la clase media"* (pp. 149-167); el V del *"imperialismo"* (pp. 169-194); el VI del *"fascismo de izquierda"* (pp. 195-219, la principal crítica que hace a las izquierdas es sobre sus inclinaciones accidentales al nacionalismo); el VII de *"la sociedad civil"* (pp. 221-244).

La doctrina política general del autor

Puede sintetizarse con la palabra *"democracia"* (cfr. pp. 152, 203, 233, 234 y *passim*, en especial el último y principal capítulo VI con la tesis del libro: "La sociedad civil"), "polo positivo", opuesto a *autoritarismo o fascismo*, en todas las antinomias. Agreguemos:

"Democracia" se opone a la concepción *"organicista"*, esbozada por Yrigoyen y desarrollada por Perón (p. 152), con su noción "nacionalsocialista" (*sic*, p. 232) de "co-munidad organizada"; *la soberanía nacional es un "fetichismo"* (p. 152); mira nega-tivamente la "censura artística", el "corporativismo", la participación en la política de la Iglesia y del Ejército, así como las capellanías militares (p. 152); la geopolítica es una "seudociencia nazi" (*sic*, p. 202); frente al nacionalsocialismo exalta "la unión colectiva construida por lazos inmediatos, instintivos, afectivos, irracionales" (p. 232); el Estado totalitario "destruye la autonomía de la sociedad civil, las sociedades múltiples no totalizables, la heterogeneridad, la variedad de los modos de vida, la dispersión in-dividual; enmascara el antagonismo de los intereses particulares, la división social, la lucha de clases bajo una falsa unidad" (p. 233). Defiende las libertades de pensamiento, prensa, reunión, asociación e investigación, así como el *amor libre* de toda represión sexual propia de "la violencia fascista" (p. 233); "la libertad de costumbres..., el divorcio absoluto, control de nacimientos, incluido el aborto, admisión de las minorías sexuales" (p. 234). *Inmoralismo radicalizado.* Para tener una sociedad democrática es necesario lograr personalidades "tolerantes, críticas, independientes y libres" (p. 234), lo que requiere reformar la constitución de 1853, el código penal, subordinar las fuerzas armadas a la sociedad civil, el sufragio universal, la educación pública y laica, la separación de la Iglesia y el Estado, la igualdad de todos los cultos. (*¡Significativa coincidencia con muchísimos obispos argentinos!*, y con el ideario que llevó a cabo el presidente Alfonsín). Exalta, ante el estilo heroico de la vida, "el goce casi hedónico" de ella (p. 218): *la vida es más importante que cualquier ideal* (ibidem, típica postura axiológica biologista que el Papa acaba de rechazar en *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*). Nuestro atraso cultural no es sólo por el peronismo: está "la herencia colonial del absolutismo español y de la contrarreforma católica", y –nótese– la "inexistencia de un iluminismo latinoamericano"; está el rosismo; el fascismo ha arraigado en Argentina, Alemania, Italia o España, por "la carencia de una revolución burguesa autén-ticamente democrática" (p. 235). Reivindica las libertades del liberalismo, v.gr.: la división de poderes, contra las izquierdas que las ven como vacías (p. 236).

La Patria, el imperialismo norteamericano y la economía internacional

El A se opone al Estado nación en toda su obra: "Puesto que el imperialismo no es sino una de las formas que adoptan el capitalismo y el nacionalismo, un antiimperialismo auténtico implicará por tanto la negación del sistema capitalista y de las fronteras nacionales" (p. 190). Quienes defienden la liberación nacional contra el imperialismo son imperialistas en potencia (ibidem).

Quiere decir que *defender lo propio* ya implica *un ánimo doloso de hurtar lo ajeno*. Ser víctima que quiere defenderse implica ya ser victimario. No se sigue. Hay que "superar" la idea misma de nacionalismo, pues el "internacionalismo (es) único fun-damento de la libertad de los hombres y de la paz entre los pueblos"; el Estado-nación fue otrora un "avance" contra el feudalismo; y el capitalismo actual, con su mercado mundial y la globalización de la economía, constituye también un "avance" positivo (p. 191). Mira favorablemente la "unidad superior y distinta" de la "economía mundial", pues las fuerzas productivas se desarrollan hoy gracias a las "sociedades transna-cionales", favorecidas por "el imperialismo encarnado en los EEUU" (p. 192). "Lucha antiimperialista" o "liberación nacional" son "utopías reaccionarias" para volver al siglo XIX, "la era del capitalismo competitivo y nacional" (p. 192 y 216). La "tendencia predominante no es ya el nacionalismo sino la integración mundial del capitalismo" (p. 193). *Obvio: lo curioso es que un argentino lo apruebe. Ahora bien, si el nacionalismo es hoy reaccionario pero no lo fue en el siglo XIX, ¿por qué se opone al nacionalismo de Rosas, pleno siglo XIX? ¿Porque no fue capitalismo o porque fue argentino o porque fue católico o hispánico?* Debemos insertarnos en la economía mundial, borrar las fron-teras nacionales y dejar subsistente como única oposición la *lucha de clases* "ahora en escala mundial" (*sic*, p. 193; cfr. pp. 44, 46, 115, 146). Medio para ello, así como otrora nos insertamos en el imperio inglés, será, "aprovechando la oportunidad" (p. 187) hacerlo con los EEUU, como hizo el Brasil. (¡Y así le va!). De ahí que el autor aplauda al *menemismo* por haber "enterrado el cadáver del peronismo" (*sic*, tomar nota, p. 15); apruebe la reanudación de las relaciones con Gran Bretaña y la cancelación del proyecto Cóndor (p. 13); y critique al peronismo de otrora por su neutralidad en la guerra (p. 114). *Coherencia plena con el internacionalismo de base* por quien no puede perdonar al patriota Scalabrini Ortiz haber intentado pensar a Hitler según las conveniencias *argentinas* (p. 61). El A en algunos puntos ve bien: "La Iglesia se defiende mal frente a la ética permisiva y no logra recuperar el control de la vida privada, incluída la sexualidad" (p. 13). Ve bien que no hay espíritu de lucha cristiana sino politiquería de poder y búsqueda del "mal menor" que cubre todo retroceso. La cosa sería, empero, para él, positiva (*de nuevo la coherencia*): "la indiferencia generalizada por los grandes ideales de los años épicos tiene su lado positivo: las relaciones autoritarias se aflojan y el desencanto es preferible al fanatismo" (p. 13). *¡Aprendamos!!!*

El politólogo Guillermo O'Donell explica el mismo tema: "Pensando en los argentinos individualmente, ha habido un progreso muy importante... la tentación autoritaria ha bajado mucho. Claro que pasaron a una actitud de mucha desilusión y de cinismo" (entrevista de Jorge Halperín en *Clarín*, 9-4-95, pp. 20-21).

Las Malvinas

Los que se oponen a la gesta de Malvinas ("fascista y peronista", *sic*, p. 173), por "el modo", deben tener en cuenta que aunque el A la califique de "aventura sangrienta" (p. 82), "desesperada" (p. 172), cosa de Galtieri (pp. 82, 203, 206), está contra ella por una cuestión de principios, porque implicaría una reivindicación del Estado nacional y de la Argentina soberana. "Las Malvinas no merecían la sangre de un solo joven argentino". *Cuando para el autor sí la merecería el ideal de los aliados democráticos contra el Eje* (cfr. p. 114: crítica del neutralismo en la guerra).

El A no es en esto único: Escudé existe (cfr. *La Argentina versus las grandes potencias. El precio del desafío*, Editorial de Belgrano, Bs. As., 1986).

Cabe cuestionarse seriamente si el A busca o no el triunfo de los oprimidos, porque no parece sensato pensar que cuando siguiendo su consejo nos sometamos totalmente podamos llevar (¿quiénes?, ¿los "mercadoemergentinos del sur"?) la lucha de clases a Nueva York y a Londres. Para todo aquel que conoce el imperio anglosajón es evidente que se trata de un *desorbitado utopismo*. Pero además *la lucha de clases es de suyo mala, la alientan el materialismo y el odio desmadrados de*

la justicia, que es ajena al pen-samiento marxista de toda laya, pues la considera prejuicio burgués. Esto es coherente en quien se enrola con los negadores de la libertad y de la ley natural impresa en los corazones de los hombres. Justicia cuya primera expresión es la que da lo suyo a la comunidad política y la Patria, y que en un sentido más alto reconoce los derechos de Dios. Si el fin bueno nunca justifica los medios malos, menos se puede admitir o fomentar una injusticia para obtener injusticias finales. El orden de la justicia es *el orden que Dios con su Sabiduría quiere, que señala el camino de la felicidad auténtica aunque muchas veces costosa del hombre, y que no debe ser violado ni en lo poco ni en lo mucho. Siguiendo las propuestas del libro seremos esclavos totales y confesos y ni siquiera tendremos ninguna lucha. Por el contrario, tendremos más deuda externa, el impuesto colonial perpetuo que nos grava.* (¿Más todavía?; del 93 al 94 aumentó la nuestra un 10 %, según Cepal, de 68.000 M U$S a 75.000 M U$S, y de 504.5 mil M U$S a 533.5, un 5.8 % para Latinoamérica, *Clarín*, 4-4-95, p. 28; pero según LaRouche –bole-tín del EIR–, computando "deuda interna internacionalizada" por la dolarización serían U$S 106.000 M.) Tendremos más Fondo Monetario y Banco Mundial, que nos darán dinero para endeudarnos más; nuestros soldados darán su vida por la causa del petróleo norteamericano. ¿Allí sí se justificará un estilo heroico legítimo?

El libro como libro histórico

Como el A "necesita" datos históricos para formular sus tesis, es importante se-ñalar cómo en momentos centrales de su discurso incurre en la ausencia total de citas, a pesar de traer una respetable bibliografía sobre el peronismo que abarca 19 páginas (p. 126). Así sucede por lo menos en estos lugares:

1) En p. 42 sostiene que una "consecuencia de la necesidad de los regímenes bonapartistas de apoyarse en la Iglesia, el Ejército y la Policía, así como de crear una vasta burocracia, es el déficit público que los caracteriza". Esta última afirmación no está justificada (de todos modos, según los economistas *no sería cierto*: desde 1945 a 1955 sólo hubo tres años de déficit y ocho de superávit. Cfr. Lascano, *Presupuestos y dinero*, p. 145; desde 1956 a 1969 abundó el déficit, op. cit., p. 189; y desde 1864 a 1944 todos los períodos salvo ocho fueron deficitarios).

2) P. 63: "la Embajada alemana ayudaba económicamente a los periódicos nacionalistas *Pampero* y *Clarinada*, muy leídos entre los militares". Ninguna cita.

3) P. 65: da nota minuciosa, con cifras, de dinero, oro, brillantes y diamantes desembarcados por nazis en San Clemente del Tuyú. No funda y por toda justificación alega: "estas informaciones no han sido desmentidas hasta ahora".

4) P. 66: "En el ingreso de criminales de guerra nazis a la Argentina, jugó un papel fundamental la Iglesia Católica". Y a renglón seguido arremete contra obispos italianos que apoyarían a los nazis. Lo mismo.

5) En p. 98 menciona una administración peronista "notoriamente desastrosa". Lo mismo.

6) Menciona que el Papa *Benedicto XV* en 1919 recomendaba el votofemenino. Lo mismo.

7) P. 111: sí que nos apabulla con cifras, para probar la tesis de que "el sindicalismo hubiera avanzado igualmente como consecuencia del crecimiento industrial" de postguerra, quitando méritos al peronismo. Ninguna fuente.

8) P. 115: descalificando la dimensión del 17 de octubre dice que el número de participantes en la marcha de la constitución y la libertad (19-9-45) lo equiparó en número. No lo funda.

9) Lo que sucede también en p. 125: descenso del salario con el gobierno de Perón. Idem.

10) P. 157: cifras sobre trabajadores autónomos y dependientes en Argentina e Inglaterra; ninguna justificación ni fuentes.

Marxismo, gnoseología y axiología históricas

Su "filosofía de base" sería Carlos Marx, citado siempre reverentemente (cfr. pp. 21, 30, 45, 198 y *passim*) y los neomarxistas de Frankfurt (p. 21, prefacio a la 1ª edición), contra los stalinistas, los izquierdistas nacionales y otras formas no ortodoxas. Tiende a predominar una axiología *relativista*, cuando sus valoraciones no dependen del bien y mal moral, jurídico y político, objetiva y realmente entendidos.

Cabría pensar, sin embargo, si en algunos casos no "absolutiza", como acontece en definitiva a todo relativismo, por ejemplo al rechazar el nacionalismo y el catolicismo de Rosas en el siglo XIX, contra su revalorización en general de los nacionalismos de las burguesías nacionales de ese siglo en marcha hacia la sociedad globalizada.

Está presente en muchos pasajes la interpretación de la historia en términos *economicistas.* O cierta tendencia a encasillarla artificialmente en los esquemas de Marx, por ejemplo al caracterizar el bonapartismo, como si fuera una categoría de necesidad filosófica y no una con la imprecisión y relatividad de las históricas.

Trae un dato interesante: en Plaza de Mayo el 17 de octubre de 1945 hubo muchos hombres de clase media (p. 154); tras lo cual adviene como un escrúpulo marxista que lo reconduce al economicismo: "si la conducta de la pequeña burguesía no fue unánime con respecto al peronismo, esto se debe a que no es una clase homogénea" (p. 155). Estos esfuerzos dialécticos de distinguir más de dos clases, y no dos, y hacer de algunas de ellas algo no homogéneo, como en el paso citado, *pone en crisis, nos parece, tanto el ideal como el dato histórico de la lucha de clases.* Porque, si las personas no se iden-tifican con su puesto económico en la sociedad, y los sectores no son dos en lucha entre unos y otros, no hay una sola dialéctica sino varias, y no determinadas por la in-fraestructura económica. Pensamos. No hay lucha de clases pura y simplemente. En realidad, *hay luchas, armonías, armisticios, transacciones, corrdinaciones, subordinaciones, explotaciones, siempre, ante todo, de personas, también de grupos, identificados o no unos y otros con su situación económica; influenciados por la admisión o rechazo del egoísmo y la solidaridad; por creerse dioses o reconocer al verdadero Dios; influen-ciados por las malas conductas para autojustificarse intelectualmente;* etc. Muchos etcéteras... Motivados por tomas de posición prevalentemente intelectuales o doctrinales o temperamentales, o de conveniencias e intereses, o morales, etc. La realidad humana es mucho más rica que lo que piensan Marx y Freud, negadores de la libertda de los hombres, la ley moral objetiva y el pecado original.

Hay momentos en que da enfáticamente su lugar a "lo contingente dado por el papel del individuo en el acontecimiento histórico": en el caso, las muertes de Ortiz, Justo y Alvear, candidatos a realizar un "desarrollo económico dependiente" de los EEUU (p. 188). Y en p. 212 al "ansia de poder, la pasión de mando" como motores de las guerrillas. En buena hora; pero, ¿qué queda de la interpretación economicista de la historia?

Nos llama la atención otra recurrente interpretación ciertamente no economicista, en términos de resentimiento, de sicologismo, muy cercanos a ciertas valoraciones tí-picas de "señoras burguesas", donde evidencia su posición ante lo popular en tanto tal.

Así en p. 37 presenta y explica a Perón como pequeño burgués diletante (gusto por el box, hombre vulgar, cine de cowboys, pocas lecturas). Además de que parte de eso, al menos comparándolo con sus políticos contemporáneos, no es cierto, esos no son elementos relevantes para juzgar al personaje político a la luz de las verdades teóricas y prácticas de la política. Algo semejante ocurre al descalificar a los "ídolos de masa" por sus orígenes (p. 75; compara a Evita con Gardel, Pelé, Garrincha, Palito Ortega, Mara-dona), donde evidencia una sarmientina predisposición

contra las personas populares y de origen económicamente humilde y se le escapa lo principal; no toma en cuenta, ante todo, las calidades intrínsecas, en lo específicamente suyo de cada uno (v.gr.: si saben jugar al fútbol o cantar... pregunta elemental diría Pero Grullo con Santo Tomás: "lo primero es el objeto"), *y el porqué del apoyo popular a algunos de ellos*. Lo mismo sucede con Evita: ¿por qué tanta gente amaba a Evita y le daba un simbolismo especial fuera, incluso, de su biografía concreta? Todo eso, que es lo principal, se le escapa (o a ello se opone), como la señora que se quejaba de que su casa fue allanada por policías morochos y analfabetos y ni se le ocurría inquirir por la justicia del acto. Veamos el caso del futbolista Maradona: bueno sería que la gente no vivara a un jugador que, en un deporte que es el más popular entre nosotros, les ha dado a los argentinos la satisfacción de sentirse vencedores, de ganar alguna vez, de no sentirse inferiores. Cuando cien años de educación en el alberdismo le inculcaron la idea de su inferioridad y de la irreversible superioridad sajona. *Digamos más*: en el fútbol se registra entre noso-tros, por una parte, una cierta dañina transferencia del heroísmo y espíritu épico de los argentinos que fue proverbial; y por otra un otorgamiento desmesurado de importancia y representatividad a sus cultores. Pero, siguiendo análogamente al filósofo De Finance (*Ensayo sobre el obrar humano*, 147), no hay que apresurarsea rechazar los *"valores mixtos"*, porque dentro de muchos errores, en el despreciable futbolismo hay que rescatar el valor auténtico de reforzar la pertenencia y existencia y valía de un "nosotros", que por todas partes se nos quiere quitar. Agreguemos otro filósofo, nues-tro P. Meinvielle, cuando al caer Perón nos ofreció su seguimiento periodístico del pe-ríodo 46/55 con estas palabras: "un grave problema debe resolver nuestro país; el de asegurar su crecimiento... Éste es un problema específicamente político. Y su solución *hay que buscarla en la conjugación de lo nacional, de lo popular y de lo católico"* (*Política argentina 1946-1956*, Trafac, Bs. As., 1956, Prólogo).

Hay un aporte interesante en p. 227: le llama la atención que a pesar de la extraordinaria proliferación sicologista entre nosotros no se haya sabido interpretar "la neurosis política argentina". Pero entre las neurosis incluye "el narcisismo colectivo del nacionalismo, el etnocentrismo, el belicismo, la xenofobia". *El nacionalismo entendido como patriotismo, o como defensa de la nación frente a los ataques que sufre en su misma existencia, obedece a una tendencia natural y valiosa y no es una enfermedad del espíritu humano.* En p. 229, citando a Adorno, establece la relación entre sicología e ideología: "La irracionalidad ideológica del fascismo es concomitante con conflictos psicológicos inconscientes y la personalidad constituye uno de los determinantes de la ideología".

A lo que cabe observar que el recurso de tildar de loco al adversario político está desde la URSS justificadamente desprestigiado; y que esta incidencia de la explicación pansicologista por el resentimiento y las neurosis para todo pensamiento antiliberal o antimarxista *prueba una vez más la bancarrota de la interpretación materialista de la historia.*

Oscila demasiado, pues en otros lugares se recuesta, como dijimos supra, sobre el materialismo histórico marxista, haciendo depender las ideas de *la clase* a que se per-tenece: "No debe buscarse pues en los sentimientos de las masas, o en la psicología individual del pueblo argentino, el origen de la sociedad autoritaria, sino en la estruc-tura objetiva de los intereses económicos y del poder político" (p. 223).

A continuación agrega una cosa diferente: "La modificación de la personalidad, la fascistización, fue un proceso largo, complicado e inconcluso; llevó muchos años de propaganda sistemática a través de los medios de comunicación masivos, de represión policial, y de control clerical de la educación, las actividades culturales y artísticas, así como de las costumbres y la vida privada de los ciudadanos" (*influencia de la cultura más que de la infraestructura*, p. 224).

No queda clara, al menos para nosotros, la cuestión de la coherencia del A consigo mismo, con Marx y con la escuela de Frankfurt.

Otros aspectos

Las masas: resulta sugestiva la coincidencia del A con Perón, y contra Pío XII, en el uso del término "masa" como algo bueno o legítimo (pp. 49, 72, 113, 209, 231), cuando *hay que reivindicar el concepto de "pueblo", por respeto al pueblo, a la gente. Primer y segundo peronismo:* alude indistintamente al peronismo de 1946-1955 y al "segundo" (v.gr., p. 163), cuando en rigor su desarrollo histórico se dedica al primero. *Singula-ridades*: las plantea frente a algunos lugares comunes y no incurre en algunas desho-nestidades al uso en cofrades de su tendencia (v.gr.: no validez de la oposición entre nacionalismo aristocrático y conservador de 1930 y el nacionalismo popular o de masas de 1943-1945, p. 35; no hubo antisemitismo en Italia, Argentina y España, p. 101; no reducción de todo movimiento antiliberal al nazismo y no atribución a éstos de cualquier tipo de vicios, pp. 110, 123, 96, 71, 225, 226; no identificación *simpliciter* entre peronismo-sindicalismo-obreros, p. 111). *El título de la obra*: se explicaría con el texto: "El «verdadero peronismo» fue, pues, un peronismo imaginario que nunca coincidió con la práctica" (p. 14); y con texto de p. 9 de Adorno: "Los deseos imaginarios del fascismo se confunden... con el nacionalismo de los llamados países subdesarrollados, que ya son hoy también países en desarrollo". Sin perjuicio de que sea cierta la distancia entre lo que políticamente fue y el ideal, es dable hablar del peronismo como *una orientación general, un modo de pensar y sentir difuso presente y enraizado con justicia en muchos argentinos. La economía posterior a Perón*: critica duramente la economía peronista y elogia al liberal Pinedo, omitiendo sugestivamente toda alusión a la economía *posterior a 1955*. Si en algunos aspectos puede estar en lo cierto (v.gr.: muchos índices de funcionamiento de la economía –cfr. Lascano, op. cit.–, claro que no en la justicia social y en reivindicación de la soberanía), para un juicio global serio debió compararlo con *lo que vino después* (cfr. A y op. cit., que entiende que lo posterior agravó todo...).

Conclusión

En suma, tenemos una versión que históricamente no aparece fundada del pe-ronismo; analizado desde una posición atea, anticatólica, antipatriótica, antipluralista de los cuerpos sociales; inmoral en él, orden familiar y sexual; notablemente antiargentina; escrita en primera edición en 1982, en favor, en definitiva, del nuevo orden mundial sajón, apuntando a la lucha internacional de clases y reivindicando la concepción política liberal. Con algunos rasgos originales y oscilaciones significativas en su gno-seología y axiología históricas. Radicalmente antiperonista, no por los conocidos de-fectos, sino por las virtudes del primer peronismo y lo que representó. El A nos tienta a quienes somos sus adversarios doctrinales (católicos, argentinistas, pluralistas de los cuerpos sociales, defensores de la familia y de la moral sexual de la ley de Dios) a ser radicalmente peronistas. Pero hay que rechazar tal dialéctica, aprender de todos (ante todo cfr. Meinvielle, op. cit.) y hacer el propio juicio sobre el pasado para construir el futuro, guiados por el bien de la Patria argentina.

Héctor H. Hernández

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, *Ensayo sobre el liberalismo económico*, Centro de Formación San Roberto Bellarmino, Bs. As., 1994, 433 págs.

La aparición de este libro de Héctor Hernández no pudo ser más oportuna. Avasa-llados por la irrupción del denominado "Nuevo Orden Mundial" y por el triunfo supues-tamente definitivo de la "economía de mercado", la obra aporta la necesaria cuota de reflexión y de rigor intelectual que obliga al análisis serio y a despojarnos de la natural estulticia con la que frívolamente damos alegre acogida a las novedades que periódicamente invaden y cubren hasta colmarlo el panorama cultural de estos tiempos "posmodernos".

Estamos convencidos de que la más elemental honestidad intelectual impone que todo aquel que de aquí en más aborde el tema del liberalismo económico –particularmente desde el campo católico– lo haga a partir de la lectura y, en su caso, crítica razo-nada y seria de este ensayo, cuyo objeto es, precisamente, como lo señala el A, "la con-sideración esencial de la doctrina del liberalismo económico, aludiendo... no sólo a lo que sería la doctrina económica liberal estricta sino también a la mentalidad liberal" (p. 12). Este análisis es realizado a partir de presupuestos filosóficos de cuya verdad o error dependerá que la doctrina económica que en ellos se funde sea verdadera o falsa. Estos presupuestos filosóficos podrán ser cuestionados o defendidos, pero jamás eludidas sus consecuencias. Es decir, aquella doctrina que lleva el nombre de liberalismo económico no puede ser entendida si no es a la luz de su principio esencial, que Hernández caracteriza muy acertadamente como el concepto de libertad, que en la óptica liberal queda reducido a la mera facultad de obrar sin ninguna coacción exterior, concepto que

sólo transita por la superficie del problema y que se rehúsa a internarse hasta penetrar su raíz, que no es otra que la profunda cuestión del libre albedrío.

Este rigor en el análisis lleva, como es lógico, al planteo del nombre, porque los nombres designan conceptos. Por lo tanto, como manifiesta el A, "no podemos llamar legítimamente liberal a quien no reúna ciertos requisitos" (p. 17). Esta precisión en la utilización de los términos es un presupuesto indispensable para que los hombres podamos entendernos, y no atenerse a ella resulta socialmente catastrófico.

Es así como, a la luz de estos presupuestos, luego de precisar lo que no es el libera-lismo económico (la defensa de la libertad como libre albedrío, evitar el estatismo, afirmar la libertad en el mercado o la propiedad privada, la formulación doctrinal de la economía de los países más desarrollados, el rechazo del socialismo o del comunismo), efectúa una admirable síntesis de los postulados básicos que lo informan, fun-dada no en afirmaciones generales sino en un exhaustivo análisis de distintos autores liberales que responden a diversas corrientes, cuyas citas, además de darle mayor so-lidez al ensayo por la erudición que exhibe, le confieren una contundencia que no dudamos en calificar de apabullante. Es decir, el análisis y la crítica no se basan en pre-conceptos sino en sólidas razones que surgen de lo dicho por los mismos exponentes de la doctrina del liberalismo económico.

De la mencionada síntesis extractamos los siguientes puntos:

– El fin de la actividad económica es el lucro individual como manifestación del ejercicio de la propia libertad. No hay un objetivo social que pueda imponerse a las libertades individuales.

– La sociedad es entendida como una mera relación contractualista del sujeto con los demás, sin subordinación a un objetivo final.

– Relativismo axiológico: las necesidades de los hombres no son medidas en fun-ción de un orden objetivo sino que son entendidas como los deseos.

– El mercado es el regulador del sistema. Cada uno busca su propia conveniencia, con lo cual se logra el bien del otro a través del equilibrio del mercado.

– En economía no tiene sentido hablar de justicia. Negación de la justicia social.

– El Estado no existe ontológicamente como entidad aparte de los individuos que lo componen. Aparece como un mal menor que hay que restringir al máximo.

– El trabajo es una mercancía sometida a la ley del mercado.

– El único que puede decidir en materia económica es el individuo. Si no son los individuos los que deciden, será el Estado, lo cual siempre es socialismo. No hay otra posibilidad.

– El conocimiento económico se limita al de las leyes causales que rigen a la eco-nomía. No se trata de normas a las cuales debamos ordenar nuestro obrar para el cumplimiento de los fines humanos. Esto último sería introducir indebidamente normas morales.

– En una economía de mercado cada uno podrá satisfacer sus necesidades. Quien es pobre lo es por razones individuales que le atañen, no por culpa del sistema.

– La Patria es una entidad supraindividual que no tiene relación con la economía.

– La afirmación de que los países que aplican la economía de mercado tienen mayor bienestar.

Como consecuencia de esta tan bien lograda síntesis queda en claro que todos estos presupuestos básicos reconocen como única premisa un nominalismo filosófico de base: la inteligencia humana sólo puede captar lo individual y concreto. De ahí que el liberalismo considere al interés propio como el único móvil de las acciones humanas y como fundamento de las virtudes sociales, confiando

en que como resultado del juego mecánico de los intereses individuales se obtiene el mejor orden posible. Su negativa a asignar objetivos finales a la vida social –eso es socialismo– es la consecuencia lógica de sus premisas individualistas. La sociabilidad sólo la visualiza a partir de los individuos, que tienen necesidad de relacionarse e interactuar como modo útil de proteger la propia existencia. De modo que, partiendo sólo de los individuos y de los fenómenos individuales se puede llegar a la comprensión de la sociedad. Este modo de enfocar lo social no trasciende lo individual. No hay un bien común de naturaleza distinta a los bienes de los particulares. Esto lo distancia decisivamente de la concep-ción católica, que fundamenta el débito ético social en el análisis ontológico de los valores sociales, por lo cual el individuo sólo puede llegar a sí mismo en el encuentro con el otro. Éste es un planteo metafísico que no puede ser comprendido desde una óptica nominalista e individualista. Esto explica su rechazo de la solidaridad social.

Pero no sólo el A se limita a un análisis teórico de los principios universales, sino que hace referencia a su aplicación en nuestro país, traduciéndose en la defensa de la estabilidad monetaria como valor económico fundamental, la apertura de la economía, las desregulaciones y privatizaciones y la afirmación de la impotencia argentina para llevar a cabo políticas económicas soberanas.

Pasa luego el A a las consideraciones críticas, las que, como corresponde a toda labor intelectual seria y honesta, son el fruto del previo análisis de los textos de los autores cuyas tesis son sometidas a crítica.

Es así como elabora toda una serie de conclusiones que, a nuestro juicio, constituyen la parte medular del ensayo. Demuestra cómo, a partir del yerro del liberalismo económico en cuanto al recto fin de la economía, queda viciada toda la doctrina, aun cuando algunas de sus afirmaciones sean ciertas tomadas aisladamente. Esto lleva a su errónea visión de la actividad económica como amoral, a su relativismo y subjetivismo axiológico. De su concepción antropológica fundamental –previamente analizada en la síntesis–, según la cual sólo existen individuos, se deduce que el dogma del antiestatismo como principio no es prácticamente verdadero. Es decir que no se limita –como lo hace la Doctrina Social de la Iglesia– a señalar los males del estatismo, sino que es la conse-cuencia de considerar al Estado como una abstracción sin entidad real. De todo ello resulta que su doctrina es antitética de la católica, cuya inspiración fundamental se nutre en las raíces del tomismo. Por lo tanto, es falsa la dialéctica liberal según la cual rechaza toda posibilidad de existencia de una vía que no sea ni individualista ni colectivista.

De nuevo aquí el ensayista no se limita a consideraciones críticas teóricas sino que desciende a las aplicaciones prácticas de la doctrina, cuya principal consecuencia será la explotación de los poderosos sobre los más débiles. Categórico es al respecto Pío XI en su encíclica *Quadragesimo anno*, cuando habla del "fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia" (nº 107).

Pero la crítica más aguda se pone de relieve cuando señala la inaplicabilidad del liberalismo económico. Con sólidas razones -incluso fundadas en opiniones de autores liberales-, el A demuestra que una sociedad que se comporte económicamente con-forme a las reglas del mercado libre es imposible en la práctica. Y, más aún, esto se comprueba en los hechos: los países más poderosos han llegado a su situación de tales por aplicación de políticas esencialmente contrarias al liberalismo económico.

Hace luego alusión nuestro A a la tan mentada cuestión de la existencia de un ca-pitalismo de rostro humano, superador del que ha sido consecuencia del liberalismo decimonónico, de la teoría clásica de la economía con su máxima *"laissez faire, laissez passer"*. Esa habría sido sólo una etapa histórica y circunstancial y lo que en este mo-mento tiene vigencia es la nueva versión del liberalismo

económico, llamado generalmente neoliberalismo u ordoliberalismo. La conclusión de Hernández es que el ordo-liberalismo "consagra en lo económico el mercado como principio y reserva la dosis mo-ral solamente para afianzar el mercado" (p. 246). En definitiva, se trata del mismo indi-vidualismo liberal moderado por correctivos de orden pragmático y de utilidad social. Coincide con el viejo liberalismo en el rechazo de una metafísica que le asigne fina-lidades y sentido a la vida social. La inspiración ética y la antropología son las mismas.

En su visión globalizadora de la consideración del liberalismo económico dijimos que no descuidaba los aspectos prácticos. Así es como vuelve a realizar una alusión crítica al liberalismo económico argentino a partir de lo que la realidad histórica nos enseña: se ha comportado como un servidor de determinados intereses cuya finalidad es la de colocar a nuestra Patria y a los países hispanoamericanos bajo la influencia de los países hegemónicos, particularmente los anglosajones. Al respecto analiza los aportes de autores que han realizado verdadera vivisecciones de la realidad económica argentina: Alfredo Eric y Alfredo Fernando Calcagno, Brailovsky, y aquellos tan caros a nuestros sentimientos como los hermanos Julio y Rodolfo Irazusta, Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche.

En el capítulo de las conclusiones nos brinda las razones decisivas para rechazar al liberalismo económico, tanto en su doctrina o en su mentalidad como en su praxis. Éstas son: la verdad de una recta filosofía y de la historia de la economía, las exigencias concretas de la Patria y el bien de los pobres. La tesis del economista alemán Federico List, según la cual el libre cambio es una doctrina inventada por Inglaterra para debilitar a los demás países, que aparece confirmada por diversos autores y por los hechos, abona las conclusiones antedichas.

Por si algo faltaba para darle mayor solidez y rigor a la obra, la segunda parte cierra el tema con una puntillosa fundamentación filosófica del verdadero fin de la economía, para cuya formulación recorre, al modo de la más estricta escolástica, las distintas objeciones que se plantean, todas las cuales son respondidas con pulcritud y precisión.

Y concluye con un corolario que es una exhortación y constituye todo un programa: "Hace falta que los pensadores católicos den las bases doctrinales que guíen nuestras pasiones y nuestras operaciones en este campo" (p. 412). Y agregamos: con este ensayo, de indispensable lectura para quienes no quieran permanecer ajenos e indiferentes a los grandes temas de nuestro tiempo, Héctor Hernández se ha constituido en un au-téntico modelo a imitar, no sólo por la profundidad de sus reflexiones sino por el vigor puesto de manifiesto al abordar temas conflictivos sin cconcesiones ni capitulaciones a una falsa prudencia detrás de la cual suelen esconderse debilidades y compromisos.

No podemos cerrar esta reseña sin antes hacer llegar nuestras felicitaciones al Centro de Formación San Roberto Bellarmino por la importante tarea difusora que realiza a través de esta colección sobre Fe y Cultura.

FULVIO RAMOS

ROSENDO FRAGA, *El hijo de Roca*, Emecé, Bs. As., 1994, 254 págs.

De este libro se puede decir que no se corresponde con lo que es dable esperar de un estudioso como R. Fraga, analista sutil de la realidad política con-temporánea, en especial de la argentina. Por supuesto que muchas de sus observaciones y de sus conclusiones pueden no ser aceptadas, sobre todo teniendo en cuenta que suele formularlas desde su punto de vista de encuestólogo, óptica que por lo general deforma el análisis si –como también suele suceder– se limita a sí misma, realizando o imposibilitando una visión más amplia y comprensiva de una realidad que, como la social, se resiste a un aco-tamiento cuántico, porque el espíritu y todo lo que le concierne requiere y supone una perspectiva ancha y totalizadora que el mero número no permite.

En cuanto a este libro, el tema elegido –la figura del Dr. Julio "Julito" Roca– le au-torizaba y le imponía al autor la necesidad de ejercer las aptitudes de politicólogo –como se dice ahora–, de las cuales se en-cuentra tan dotado, junto con las de historiador, no siendo exagerado ver en una actividad el complemento y la continuidad de la otra; pero, lamentablemente, esta conjunción no se dio en este caso.

Nos atrevemos a decir que, si esta obra no alcanza el nivel que era de esperar de un estudioso como es el Dr. Fraga, fue porque no se lo propuso. El trabajo, tal como fue pensado y

elaborado, no pasa de una crónica de la vida del único hijo varón de quien fuera uno de los fun-dadores de la Argentina moderna, por lo cual esta investigación poco agrega al perfil de un personaje destinado a perderse en las brumas del pasado, rescatado con un propósito académico más que ideológico. Porque, en efecto, Roca (h) no puede ser tomado, según lo hace el autor, como un punto de referencia en un largo proceso que integró en un momento final de decadencia. En otras palabras, el Dr. Julio Roca no puede ser objeto de un estudio histórico si se lo margina o se lo co-loca fuera de ese gran contexto que se inicia, precisamente, con su padre y que, virtualmente, se extingue con él. Y no de-ja de ser sugestivo que sea el mismo apellido –de la burguesía nacida en Caseros sobre los restos de la aristocracia fe-deral, que empezó a morir o a transformarse en ese mismo terreno– el que, fe-cha más, fecha menos, inaugurase un ci-clo de transformaciones intensas como ningún otro en nuestra vida nacional. Oli-garquías, cacicazgos cerrados, reiteración ciega de políticas ya inaplicables o inconvenientes, todo esto sobreviviendo más allá de lo que la propia historia permite o tolera... La generación del 80 –de la que ambos Roca formaron parte, bien que en distintos niveles, proyecciones y tiempos– fue adecuadamente pragmática en su comienzo (recogió el magisterio de la del 37 y lo llevó a la práctica desde el po-der, como pudo); hacia el final –década de 1930– advirtió las corrientes ideológicas que la recorrían pero no tuvo tiempo ya para re-pensarse. La extinción de su modelo socio-económico fue repentina y dejó detrás de sí un vacío llenado por un sistema de masas encabezadas por un caudillo atrapador y multívoco.

Volviendo al libro que nos ocupa, ob-servemos que el propio autor, de un modo implícito, reconoce que el biografiado ca-rece de envergadura propia cuando lo ti-tula con el esclarecedor lazo parental, ya que de otra manera poco le iba a decir a las actuales generaciones el solo nombre del Dr. Roca.

Se está ante una exposición de los ele-mentos de la vida de un *"clubman"* como tantos que proliferaron en esos años, a los que todos conocen como la *"belle épo-que"*, síntesis de buen gusto, prosperidad más o menos escandalosa e inequitativa y frivolidad que, trasladada al campo po-lítico, resultó fatal para la clase social di-rigente y perjudicial para el país entero. El compilado de datos –ya que en definitiva de eso se trata– lamentablemente se au-tolimita a esa tarea de compilación, siguiendo una línea cronológica en cuyo transcurso elude toda otra consideración que escape a esa reunión de datos. Hay que decir a su favor que existe en la bibliografía sobre la época un gran vacío –como lo señala el autor–, que este trabajo viene a atender, aunque no sea, como dijimos, un aporte completo.

Aquí se expone casi exclusivamente la vida política del Dr. Roca, excluyendo toda referencia a la privada (apenas una mención a la costumbre del protagonista de ubicarse en el Club de Armas, del que había sido fundador, de ¡cuatro de la tar-de a cuatro de la mañana!), lo que nos pa-rece una amputación inconveniente a los efectos de traducir una personalidad que, aunque no se lo diga, es un reflejo de su época, de sus circunstancias y de sus pre-supuestos. Y ahí, en esa condición de re-coger las luces y sombras de su tiempo, reside la importancia y el atractivo del Dr. Roca, mezcla de político y *bon vivant*, dis-cretamente agnóstico y confusamente conservador y liberal. Este aspecto nos parece descuidado por completo en este estudio que, bajo otro enfoque, podría haber significado un aporte riquísimo para nuestro pasado inmediato.

La descripción de la vida del hijo del general Roca es lineal y convencional, sin que el autor se permita en ningún momento un esfuerzo exegético serio, basándose en fuentes documentales de escaso interés. Toda la enumeración de he-chos es a-crítica y se encierran en sí mismos, clausurándose al marco histórico. Es inaceptable que un estudio sobre el vi-cepresidente de Justo pase apenas rozando cuestiones tan típicas de la década co-mo el tratado firmado entre nuestro país y Gran Bretaña (que

pasara a la memoria colectiva argentina con la nominación de "Tratado Roca-Runciman", un símbolo de una u otra concepción de la nación y que, en su momento, galvanizara a la sociedad a favor o en contra). Unas pocas líneas le bastan a Fraga para explicar la cuestión y pasar al estadio siguiente en el riguroso ritmo cronológico adoptado. El contexto de una etapa fundamental de la historia argentina se disuelve, de esta forma, en los vericuetos de una personalidad de por sí oscura, pero sostenida en función del proceso en el que estuvo inserto.

Otro aspecto desgraciadamente descuidado es el de la relación entre liberalismo y conservadorismo que, para entonces, algunos ya comenzaban a proponer entre nosotros. Y esto tiene especial importancia porque el pensamiento político argentino sigue sin plantearse esa cuestión esencial que es la de distinguir liberalismo y conservadorismo, problema sin resolver aún en nuestra inteligencia política, donde por incuria intelectual o por astuta confusión, todo se soluciona remitiendo a todas las corrientes a un indeterminado espacio –por lo demás, inubicable– de centroderecha.

Estas falencias son tanto más de reprochar por cuanto el autor del trabajo que comentamos dispone –sin duda– de la aptitud (por lo menos teórica) para plantear el problema de esta dicotomía, que debe ser resuelta en el cuadro histórico de cada sociedad.

También podrá reprocharse la versión rosada que se da de los acontecimientos que se relatan, según la cual el Dr. Roca siempre aparece cumpliendo un dudoso protagonismo de estadista.

En definitiva, un estudio sobre una fi-gura y su circunstancia, lineal y superficial, y, lo peor, desconectada del gran con-texto histórico en que se desenvolvió.

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

RENÉ ROBERT, *Quelques Croix de l'Exégèse Néo-Testamentaire*, Pierre Tequi, Paris, 1993, 264 pp.

René Robert es un conocido en el campo bíblico internacional, no tanto teológico cuanto exegético. Esta sola afirmación puede impactar a algún lector de estas líneas, pero ciertamente no a un mediano conocedor y menos aún a un *habitué* de los estudios bíblicos modernos vueltos el campo de unos pocos especialistas. Según repetía el muy popular Jean Guitton allá por 1991, cuando él mis-mo ya cumplía los 90 años –es decir des-pués de la experiencia que le dieron sus muchas investigaciones– "la fe y la ciencia van a terminar hermanadas andando por la vida". Y de eso se trata precisamente, de ver si los datos de la fe resisten a una consideración verdaderamente "científica", cosa que modernamente hay que traducir, si los datos de la fe son "verdaderos". Es decir, si lo que nos dicen los evan-gelios, es "verdaderamente" lo que Jesús dijo e hizo. Pues tanto nosotros, hombres del siglo veinte al igual que los mismos santos padres de los primeros siglos, no hemos tenidos el "privilegio" de escuchar a Jesucristo, de caminar junto a Él como los discípulos de Emaús (Lc 24,13ss.), de tocarle el manto como la hemorroísa (Mt 9,20) o de verlo en el templo (Mc 11,15ss.), o en el monte (Mt 5,1). El gran problema entonces de teólogos y biblistas es primeramente el llegar a establecer las famosas *"ipsissima verba Jesu"* y ciertamente también los *"ipsissima facta Jesu"*.

Pero como en aquel tiempo no existían los grabadores ni las filmadoras, esos hechos y dichos nos vinieron a través de unos escritos, que una vez terminados fueron transmitiéndose por medio de copias y traducciones, que nosotros llamamos con el nombre general de manuscritos. De todos estos manuscritos hay, por razones obvias, un verdadero "original", es decir hubo un "primer Evangelio según San Mateo", un "primer Evangelio según San Marcos", etc., y después vinieron las copias y traducciones...

Pues exactamente en este punto de la investigación se ubican estos 16 estudios de René Robert, que analizan según los principios de la exégesis bíblica crítica y literaria una docena de versículos del Evangelio según San Juan y un versículo del Evangelio según San Lucas (2,22). Hay además algunas que otras consideraciones exegéticas modernas (pp. 213-238) o antiguas (pp. 239-261). A excepción de uno de los estudios, todos los aquí condensados aparecieron ya publicados en la *Revue Thomiste* entre los años 1983 y 1990. Este último dato se hace indispensable para la consideración y valoración correcta de esta obra que de lo contrario

podría aparecer un tanto amorfa o sin un fin preciso, como lo admite el mismo autor en el prólogo del libro (p.9).

En todos estos estudios hay sin embargo un patrón común, pues se intenta hermanar la fe y la ciencia bíblica, tratando en cada caso de llegar a establecer la lección "original", la que salió del hagió-grafo que compuso el libro sagrado, y re-cién desde allí emprender la argumentación hermenéutica o teológica. Ya se ve que no es casualidad el hecho de que el libro que comentamos pertenece a la colección *"croire et savoir"* de los "estudios críticos" del Editeur Pierre Tequi.

En este contexto el autor intenta demostrar que muchos "dogmas modernos" de la exégesis neotestamentaria –siempre en relación al puñado de versículos analizados– no eran tales, pues no reflejan la realidad de las cosas, o dicho de otro modo, no responden exactamente al original aludido sino a alguna de sus copias, traducciones, o malas interpretaciones. En este mismo sentido nos parece remarcable la valentía del autor en considerar con seriedad en nuestros días, el señuelo que significa, por ejemplo, que sobre un texto determinado "la interpretación primitiva sea fundamentalmente uniforme"(p.60); o animarse a sostener que algunas malas interpretaciones, por ejemplo de la preposición "anti" (Jn 1,16) "provienen de análisis insuficientes o ine-xactos, sea en el plano lingüístico, sea en el plano de la idea"(p.40); o el prevenir contra la "tendencia actual de interrogar atentivamente la estructura de las frases: paralelismos, oposiciones, inclusiones, palabras de enlace, etc. Ejercicios necesarios y que donan frecuentemente indicaciones preciosas, pero peligrosos si se les pide que aseguren los significados"(p.26).

Para entender una obra y para juzgar de su valor es obligación en cualquier campo del saber establecer el fin que el autor se propuso, el método que utilizó, y comprobar después los resultados obtenidos según ese fin y ese método propues-tos al principio. Teniendo en cuenta que del fin del libro y de su método ya hemos hablado, juzgamos la obra como seria y buena, como un real aporte a los esfuerzos modernos por llegar a las mismas pa-labras salidas de la pluma de los evangelistas, y por lo tanto también como un concreto paso adelante hacia aquellos tiempos en los que "la fe y la ciencia van a terminar hermanadas andando por la vida". Juntamente auguramos sin embargo, que estos esfuerzos por acercar la fe a la ciencia, no queden estériles al querer encerrar los contenidos de la fe en los estrechos límites del saber humano, porque sigue siendo verdad que la sabiduría de Dios es mayor a la de los hombres (1Co 1,25) y que un gramo de revelación es in-finitamente superior a toneladas de erudición. De cualquier manera, si la erudición es verdadera, es decir, si tiene contacto con lo real, lejos de oponerse a la fe y sus contenidos, confirma y fortalece nuestras débiles mentes y por lo mismo no deja de ser bienvenida.

P. Rubén Alberto Ederle

VICENTE O. CICALESE, *Cristo, los pobres y los ricos*, Cba. s.r.l., Montevideo, 1993, 66 pp.

Al caer este libro entre las manos del lector pueda quizá parecerle que se trate de una de las tantas sanatas marxistoides –estilo Boff, Gutiérrez, Segundo, Puljané– que infectaron publicaciones profanas y religiosas de las últimas, por lo menos, tres décadas en América Latina, aunque no exclusivamente allí. Ayudan a esta impresión una cierta informalidad en la edición, el uso de una editorial desconocida, y el mismo citado –estilo apunte per-sonal– del autor. De hecho, todo esto pue-de dar una falsa idea de acercamiento o compromiso con los pobres, del mismo tenor que la de aquellos ideólogos brasileños que ante un Juan Pablo II que regala su anillo a una *fabella* de Rio de Janeiro quieren venderlo encontrando por supuesto la negativa de los pobres reales de allí que prefirieron guardarlo para veneración y recuerdo del dulce Cristo en la tierra.

Nada de todo esto. El autor –laico uru-guayo, filólogo, ya para nosotros conocido por otra obra, *Ambrosio y Jerónimo, Dos Grandes Escritores Romanos*, Montevideo, 1987– trata de presentarnos la ver-dadera postura del cristiano ante las riquezas. Si bien el título del libro puede su-gerir que el argumento tratado sea una consideración global del problema de los ricos y de los pobres ante el evangelio; no obstante, salvo unos ralos párrafos, la te-sis que nos

presenta el autor es la posibilidad de tener riquezas y acceder –si éstas no están apegadas al corazón– al reino de los cielos. Por lo mismo, Vicente O. Cica-lese pretende desde su condición de filó-logo, ayudar a la Iglesia Católica en su mi-sión de adoctrinar a las gentes, demostrando con distintos argumentos que las riquezas, los bienes materiales, no son para nada signos de condenación eterna, sino que todo lo contrario, son incluso aconsejados por la misma Iglesia en orden a servir dignamente al Señor, de mo-do particular en el esplendor del culto di-vino (p.35ss). Su condición de fervoroso fiel católico y su amor filial al Cuerpo mís-tico de Cristo quedan de manifiesto en todo el libro, de modo particular al hacer propia, aunque readaptada, una frase que Cicerón aplicaba a Platón: "Prefiero equivocarme con el Papa antes que estar en la verdad con ustedes" (p.9).

Los argumentos para probar la tesis están suscintamente espigados del Nuevo Testamento, en particular de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, de Eusebio de Cesarea, y de otros escritos, sobre todo de los primeros siglos de la Iglesia, como el Pastor de Hermas u otros Padres. No podian faltar las intervenciones del Papa San León Magno y del obispo de Hipona en esta materia. Es de destacar, que casi todos los textos carecen de especial comentario; quiero decir, se los deja simplemente hablar..., dándoles ciertamente valor especial, pues sigue siendo cierto que más importante que un comentario, es el texto que lo ha suscitado, o dicho de otro modo, más importante que los comentadores de Biblia, es la Biblia misma.

Por todo lo dicho, consideramos esta obra como buena, pues constituye un buen comentario al texto del libro de los Proverbios de Salomón, que zanjaba ya mucho antes de Cristo el problema de la relación del justo con la riqueza, en particular a aquellos dos versículos: "No me des pobreza ni riqueza, déjame gustar mi bocado de pan, no sea que llegue a hartarme y reniegue y diga: «¿Quién es Yahvé?» O no sea que, siendo pobre, me dé al robo e injurie el nombre de Dios" (30, 8-9).

P. Rubén Alberto Ederle

JEAN MONSTERLEET, *Prier la Bible*, Editions Téqui, Paris, 1993, 200 pp.

El padre Jean Monsterleet es un conocido jesuita que estuvo recorriendo como misionero las tierras de China, Japón y Brasil hasta el año 1970. En esa fecha fue nombrado Vicario de Lille y posteriormen-te trasladado a "Les Fontaines" en Chan-tilly (Francia), desde donde ayudó a nume-rosas publicaciones católicas como *Source de Vie*, *Theo*, etc. Sus publicaciones desde Oriente fueron varias, y algunas exclusivamente dedicadas a los nipones, como sus *Estudios sobre los Evangelios: Marcos, Mateo, Lucas, Juan y San Pablo*, aparecidos en Tokio entre los años 1963 y 1968.

El autor ha entendido el verdadero fin de las sagradas letras que fueron escritas para que "todos se salven y lleguen al co-nocimiento pleno de la verdad"(1Tim 2,4). Y por eso –al comentar la figura del buen pastor tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento– propone como comentario una magnífica carta que su amigo el sacerdote Xavier Ts'a escribiera a sus feligreses de una importante parroquia de Shangai al ser llevado a prisión por unos veinticinco años: "El Buen Pastor da la vida por sus ovejas. Si yo pudiera verdaderamente dar mi vida por vosotros, mi gozo sería inmenso! Rezad por mí, implorad a Dios que me dé la fuerza de sacrificar sin cesar mi vida... Yo voy a vivir en Cristo y morir en Cristo. Si yo os he ofendido en lo que sea, delante de Dios perdonadme. Por vosotros, yo sufriré y haré penitencia, pero sobre todo por aquellos que os odian, mis hermanos y hermanas: yo espero que ellos entrarán pronto al redil. Hasta la vista mis hermanos y hermanas. Yo voy afrontar la prueba. Quien la puede soportar bien es vuestro pastor. Quien no, no lo es. Yo espero que yo sea siempre vuestro buen pastor y que vosotros seáis mis ovejas. Xavier que os ama" (p.69).

En este marco de verdadera conversación con Dios a través de las Escrituras, esto es –como afirmaba Santa Teresa

de Avila– “de trato de amistad” con Él, esto es de oración, el autor va espigando algunos de los textos más idóneos para ello tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, vistos como una continuidad y no una ruptura. Siempre en este contexto, se pueden encontrar muy provechosamente tratados la figura de María desde el Génesis hasta el Apocalipsis (p.189ss.), los pobres de Yahve y las bienaventuran-zas (p.157), el Espíritu Creador y el Espíritu de Pentecostés (p.125ss.), de la persona de Job a Jesús (p.71ss.), del cordero pascual del Antiguo Testamento al Cordero que invita a su banquete en el Apocalipsis (p.95ss.), y muchos otros.

Consideramos entonces el libro como bueno y muy provechoso para los fieles católicos, aunque advertimos nuevamente que el padre Jean Monsterleet más que un perito es un creyente, y así sabremos disculpar sin complicarnos algunas –en este sentido– mínimas imprecisiones, co-mo por ejemplo la de considerar 1Jn 3, 17 como "*Évangile de Jean*" (p.161). No son por lo tanto sus pretensiones la exactitud y precisiones exegéticas, sino los bocados sapienciales que sólo la fe y piedad verdaderas pueden extraer de todas y cada una de las páginas de las Escrituras Santas. Consecuentemente la preocupación de este gran misionero jesuita al escribir estas páginas no fue tanto lo que los peri-tos nos puedan decir de la Biblia, sino lo que Dios nos revela. Se habla no sólo acer-ca de la Palabra de Dios, sino con ese Dios hecho Palabra. Lamentablemente el libro no conoce por ahora sino la edición francesa.

P. Rubén Alberto Ederle

ALEJANDRO DIEZ MACHO M.S.C, *Indisolubilidad del Matrimonio y el Divorcio en la Biblia*, Ediciones Fe Católica, Madrid, 1978, 346 pp.

El presente libro, es en realidad un compendio de diversos artículos del muy conocido Alejandro Diez Macho M.S.C que en su mayoría ya fueran hechos públicos ya sea en congresos o en algunas de las más diversas revistas, entre las que se pueden citar *Sefarad* Nº77 (1977), *Verbo* Nº151-152 (1977), *Cromosoma* Nº2 (1966), *Apostolado Sacerdotal* Nº23 (1967), entre otras.

El gran tema tratado es “la indisolubilidad del matrimonio cristiano y no cristiano”(p.9). Y para tranquilidad del lector, se precisa que “Jesús es antidivorcista radical, y también, que la entrega conyugal por constitución de la naturaleza –de Dios autor de ella– postula la indisolubi-lidad” (idem), y que “la Biblia es antidivor-cista” (p.10). Y digo para tranquilidad del lector, por lo infrecuente que es hoy encontrar en las conclusiones de muchos biblistas las enseñanzas perennes del Ma-gisterio Eclesial.

En la mayoría de sus páginas, estamos ciertamente ante un libro para especialistas. Y es el mismo autor quien previene en su introducción, que él para explicar sus argumentos necesita “meter al lector por los vericuetos de filología he-brea, aramea y griega, y por itinerarios ex-traños, muy recorridos hoy por los biblis-tas, que hasta los señalan con sus nombres alemanes de origen, *Formegeschichte, Traditionsgeschichte y Redaktionsges-chichte*” (pp.6-7), por lo cual el mismo au-tor propone con muy buen tino al inicio del libro una suerte de resumen (pp.9-21) en donde tira algo así como las cuentas de su investigación, con el propósito de que el paciente lector que pretenda llegar a las instancias finales de la lectura “salga ilustrado por la exégesis y no enemistado con ella” (p.7).

Con rigor científico se analizan los textos bíblicos más importantes sobre el tema. Del AT Deut 24,1-4; y del NT los llamados "textos exceptivos" –o de la excepción– de Mt 5,32; 19,9 y 1Co 7,15, y varios otros que se les relacionan, interpretándolos a todos en favor de la indi-solubilidad. En este contexto se advierte el hecho histórico de que ya “los judíos buscaron en Deut 24,1-4 un coladero para el divorcio en el AT, así también los cristianos rastrearon el NT para encontrar una rendija o boquete en la indisolubilidad y dejar paso al divorcio” (p.13). Pero el au-tor tiene además la valentía de afirmar que “también aquí la exégesis bíblica se va desarrimando de la interpretación con-sueta de teólogos y canonistas”(p.13) de nuestros días, algo propensos a admitir alguna excepción a la indisolubilidad, y esta actitud es mantenida durante toda su investigación.

Como es sabido, los caminos de la ex-cepción a la indisolubilidad del ma-

trimonio planteados modernamente no se limitan sólo a interpretar el “fuera del caso de” (Mt 5,32) con sentido "inclusivo" en lugar de "exceptivo" –como es en realidad (p.213ss.)–, son en verdad mucho más variados. Por ejemplo –como de acuerdo a la enseñanza de 1Co 7,40 la muerte de uno de los esposos hace que el matrimonio quede disuelto– se intenta equiparar la muerte física a la muerte psíquica por locura irreversible, a la muerte civil por prisión perpetua, o a la muerte afectiva por ruptura total del vínculo amoroso. A todo lo cual responde contundentemente Alejandro Diez Macho M.S.C diciendo que “ni a Jesús ni a Pablo ni a autor alguno de la Escritura dichas muertes psíquicas, civiles o asesinatos del amor, merecen mención o inscripción expresa en el registro de las defunciones” (p.15). Y esto ciertamente no porque en tiempos de Jesús no hubiera esposos locos, presos, o sin amor...

Relacionados con el matrimonio, se tratan con los mismos métodos y rigor científicos, temas cono la monogamia (pp.139-149), la virginidad voluntaria en el judaísmo (p.260), la virginidad voluntaria en el cristianismo (pp. 260-261), la esterilidad (p.262-263), el uso de los anti-conceptivos (p.264ss), la condena de la interrupción del coito (p.269-270), la condena de la masturbación (p.270), la cuestión del aborto (p.275), la castidad (p. 277ss.), la prostitución profana y sagrada y su condena al igual que el adulterio (p. 279ss.), y hasta la descripción exclusivamente bíblica y para nosotros muy realista sobre la dificultad del padre en la crian-za en pureza de sus "hijas" que al pobre le "quitan el sueño" (pp.299-301).

Por todo ello recomendamos sino la lectura al menos la consulta de este serio manual, sobre el hoy tan controvertido tema de la relación del hombre y de la mujer, a propósito del cual Dios viniendo al encuentro de nuestra pobre razón humana y por medio de la Biblia, ya se ha ex-pedido.

P. Rubén Alberto Federle

PETER L. BERGER, *Una Gloria Lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Ediciones Herder, Barcelona, 1994, 267pp.

Peter Berger es profesor universitario y director del Instituto para el estudio de la cultura económica de la Universidad de Boston.

Una Gloria Lejana investiga las posibilidades de una fe religiosa en nuestra época que ha sido denominada secular y escéptica, pero que más bien habría que llamarla época de credulidad, en la que el hombre no es tanto ateo cuanto idólatra. Esta fe es una mera experiencia, una fi-ducia como la de Lutero (p.l69); una fe inductiva al estilo Schleiermacher cuya mayor certeza no le viene del “quien me lo enseña” sino de estar apoyada en mi experiencia (p. 173); fe de un protestan-tismo liberal de casi doscientos años (p. 30).

El autor busca conciliar lo que él llama una postura progresista, que trata de actualizar el mensaje de la fe para hacerlo más digerible al hombre de hoy; y una postura fundamentalista, que tapando sus oídos a los signos de los tiempos, pre-tende llegar a los oídos de los hombres de este tiempo (p. 26). Hecho este diagnós-tico, sobre todo comentando el texto de San Pablo de ICo 1,21 propone como pos-tura intermedia entre ambas, una negociación cognoscitiva.

En esta línea de pensamiento su pretensión es evitar dos escollos: el de los “exclusivistas” como Karl Barth, que pretenden hacer del cristianismo la única tradición salvífica; y el de los “pluralistas” que renuncian al tema de la verdad religiosa. Berger prefiere los llamados “inclu-sivistas” al estilo del jesuita Karl Rahner que, sin negar la venerable fórmula católica “fuera de la Iglesia no hay salvación”, amplia el concepto tradicional de Iglesia en su teoría de los “cristianos anónimos”, y así sería más propio decir: “donde está la salvación, allí está la Iglesia” (pp. 185-188).

Por lo tanto, el mayor desafío para es-ta fe es el pluralismo y vivirlo no es fácil; si se emplea la opción de gueto –para crear o preservar una subcultura–, los muros que lo rodeen tienen que ser lo suficientemente gruesos como para no permitir que se cuele la contaminación cognoscitiva. Según nuestro autor, esto pasó en el catolicismo estadounidense después del Concilio Vaticano II: “hasta el momento la Iglesia había logrado mantener una robusta

subcultura cuyos miembros se hallaban relativamente a salvo de las turbulencias cognoscitivas circundantes, el Vat II abrió una ventana en el decir de Juan XXIII, la consecuencia no deliberada de este llamado *aggiornamento* consistió en abrir una superautopista a través del gueto católico: por allí entró de to-do... y ahora los actuales responsables ca-tólicos se están esforzando por reparar aunque demasiado tarde en los países occidentales.... El último esfuerzo lo generó la revolución falangista española con intención de reconquistar España para Cristo Rey" (pp. 61-62). El pluralismo engendra relativismo y este libera, pero esta libertad puede ser muy dolorosa y sobre todo incierta, por eso el espíritu humano intenta luego liberarse de este relativismo buscando algo íntegro y absoluto (pp. 63-64); aquí entraría la postura fundamentalista como extremo de este movimiento pendular.

Para concluir, podemos decir que Peter Berger diagnostica elementos interesantes y situaciones reales con los que la bús-queda de la fe se encuentra, sobre todo la relativización que impone el pluralismo actual. Pero a la hora de poner los remedios, él mismo no escapa de esta corren-tada, en realidad no tiene las suficientes armas: su fe busca experimentar algo in-manente y allí se asfixia, su apertura lo deja atrapado en la sabiduría de este mundo; en otras palabras, no tiene la luz que le viene de Dios para ver en su búsqueda aquello que le da sentido a toda realidad y a todo acontecimiento y que no es otra cosa que la Revelación Divina, de-positada en la Iglesia Católica, y destinada a un hombre que vive a caballo entre dos mundos, entre dos ciudades, en el decir de S.Agustín, o dos banderas, en el de S.Ignacio. En Berger la armonía, tan propia de los Santos, se transforma en un equilibrismo entre la "necedad" de Dios y la "sabiduría" del mundo. En su búsqueda no tiene en cuenta tanto la Verdad de Dios cuanto el adecuarla a ese mundo que grita a coro: "que baje ahora de la cruz, y creeremos en él" (Mt. 27,42).

P. HÉCTOR J. ALBARRACÍN

EUGEN BISER, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Herder, Barcelona, 1994, 510 pp.

El autor, de origen alemán, ocupó la cátedra universitaria en la ciudad de Münich sobre la visión cristiana del mundo y filosofía de la religión.

El libro consta de tres partes: Análisis, Diagnóstico y Terapia del mundo secularizado. No coincidimos con el autor en el análisis filosófico-teológico que realiza sobre el objeto a considerar, cual es el mundo y su problemática actual. Es cierto que en su análisis tiene grandes aciertos, como cuando habla de la cultura no sacral, de la pérdida del sentido del pecado, de la primacía del "hacer" sobre el "ser", etc, pe-ro nos parece que en muchos aspectos dejan de ser observaciones y soluciones realistas para encuadrarse en un sistema ideológico preestablecido.

Es ciertamente incorrecto que deba plantearse y contraponerse el binomio de autoridad-enseñanza, por un lado y conciencia del pueblo fiel -discipulado, por el otro. El considerar así la realidad es ya preconcebirla en un sistema ideológico, y corremos el riesgo de equivocarnos. Enseñar la verdad no es sinónimo de funda-mentalismo ni autoritarismo. No es, en tal caso, la enseñanza de la Iglesia, la que tiene que mimetizarse, o cambiar para ponerse a tono con la mentalidad moderna, sino el hombre de hoy, o la conciencia del creyente en general, el que debe aprender un verdadero discipulado humilde frente a ella.

El autor habla de una ruptura vertical producida por la enseñanza magisterial, no contemporizadora del hombre y su condición actual de vida. Da la impresión que se quiere decir que al Vaticano se le escapa el pulso de la realidad actual. La pregunta que se impone hacer es la siguiente: ¿es que el hombre cambia con el tiempo y deja de ser lo que era, refiriéndonos a su naturaleza? Esto parece suponer el autor cuando dice: "No en vano los in-vestigadores de la

naturaleza han levantado repetidas veces su voz para advertir al magisterio..., y para protestar al mismo tiempo contra una deducción que se apoya en un concepto periclitado de la naturaleza" (p.258).

Es deber del Magisterio de la Iglesia hablar para iluminar las conciencias de los hombres, y esa luz, debe llegar hasta lo más profundo del corazón para transformarlo. No hay pues un sector oculto para esa luz, en el cual deba permitirse una privacidad. Nos referimos en especial a los temas de índole de moral conyugal. La Iglesia debe hablar y los fieles escuchar y poner en práctica su enseñanza. Si hay un "desfase" entre magisterio y conciencia creyente, no es culpa, por así decir, de la verdad misma de las cosas, sino de los que no son capaces de aceptarla, y esto por cierto no es fundamentalismo. Hay pues una clave de lectura para este libro que se nos permite aclarar al lector del mismo: se trata de una concepción histo-ricista y evolucionista. Así pues la resultante de esto es que Dios, el Evangelio, el Magisterio, deben adaptarse necesariamente al tren de la historia, de lo contrario quedarán al margen de la misma. Si no lo hace, Ella, la Iglesia, será culpable del cis-ma o choque. Dice el autor hablando de la Iglesia: "... más bien deberán rendir cuentas a la transformadora conciencia creyente –y a la autocomprensión– del pueblo eclesial, sino quieren convertirse en víctimas preferidas del cisma vertical" (p.260). Nos preguntamos entonces si la propuesta sería la unidad eclesial a costa de tapar el rostro a la verdad, para que ella no vea, ni tampoco hable ni acuse. No coincidimos pues en las soluciones de terapia propuestas por el autor. Tenemos concepciones metafísicas y teológicas –ecle-siológicas, por ende– totalmente distintas.

P. Ricardo Coll Mónico

DANIEL INNERARITY, *Libertad como pasión*, Eunsa, Pamplona, 1992, 123 págs.

Este pequeño libro, dividido en un prólogo y siete capítulos, está situado por su mismo autor dentro del género de un ensayo sobre el tema de la libertad (p.11). Es una visión de la actualidad, a la que llama post-modernidad, y busca cómo en ésta época se puede o debe vivir la libertad.

Señala distintas características de la cultura y cómo todas ellas son en definitiva falta de libertad. Así ante una cultura que promueve el fatalismo, donde nada puede ser cambiado, la libertad, por ser primero responsabilidad y paciencia para atravesar los problemas, es la única solución (cap.I).

Ante una cultura *light* "que no posee héroes, cuya máxima aspiración es ser normal" (p.29), "cultura que en la moral será algo sin exigencia personal, ...en la política será no tener convicciones absolutas, ...y en la religión un *aggiornamento*, que no es otra cosa que la rendición de las convicciones religiosas al ritmo de los tiempos" (pp. 29-33), cultura que cambia el "te quiero" –que tiene carácter permanente– por un "vamos a ver si esto funciona", cultura donde la máxima aspiración de la vida es "ahorrarse la tragedia" (p.36). Ante todo esto hace falta el heroísmo, que no se debe confundir con triunfalismo sino con la práctica de la virtud, que es po-sible para todos y que significa en quien la posee una sobreabundancia de vida, que es magnanimidad y verdadera libertad (cap.II).

Ante una cultura que cree haber llegado al "fin de la historia" –Fukuyama–, y que por tanto está muerta, debo contrarrestarla con la genialidad de la virtud, que no es otra cosa que hacer un acto de libertad, es decir elegir y elegir bien; por ello señala que el desencanto del mundo moderno viene por haber separado la verdad del bien y de la belleza. De allí que nuestra vida pueda ser como decían los griegos una *"Kalakogathia"*, paradigma que integra en la vida la belleza y la bon-dad en una unidad indestructible (cap.III).

Ante una cultura cansada históricamente e incapaz de novedad, la libertad es una voluntad de aventura, no como algo extraordinario y pasajero, sino "la de aquel que recibe la sucesión de los días y de las estaciones como un regalo" (p.79). La libertad determinada es la que hace posible que cada día tenga esa originalidad que lo hace capaz de aventura, de su-perar lo arduo y dificultoso que en él se pueda dar, y de no dejarse sin más llevar por la corriente

(cap.IV).

"La libertad es determinación de lo indeterminado" (p.91) por lo que es capaz de dar origen a algo que no existía: mi decisión. Esta decisión hace que todo sea original, como la creación fruto de un acto libre de Dios, es un amor ininterrumpido y continuamente original. Como el asombro que es el origen de la filosofía y que no significa otra cosa que "la capacidad de ver el mundo como si fuese la primera vez" (p.99).

Ante una cultura donde todo son sólo palabras y cada uno opina aunque no se-pa nada, es necesaria la "libertad de inexpresión", porque señala: "es posible que la libertad de expresión se nos haya convertido en una inadvertida obligación de hablar... ¿Acaso no es el silencio una condi-ción de esa libertad interior que se nos es-capa a chorros cuando hablamos?" (p.16).

Es un rescatar el silencio para reflexionar, pensar, serenarse, esto "aunque aparentemente retrase la acción y anteponga la reflexión al furor pragmático" (p.115). En nuestro tiempo hay signos de la velocidad con que se vive: lo periodístico, donde todas las cosas tienen más o menos la misma importancia y son igualmente fugaces, son tan sólo diarias; la moda que contraría al arte es efímera, mientras el arte tiende a ser duradero; la política donde "la serenidad y la paciencia no suelen figurar en el catálogo de virtudes que uno espera de quienes ostentan responsabilidades políticas" (p. 116-118).

Y este correr inútil de mucha gente hodierna lo sintetiza el autor en una extraña poesía con la que concluye el libro (pp. 122-123). En definitiva un ensayo esclarecedor de nuestra época que vale la pena ser leído.

P. RUBÉN ALBERTO IPPOLITI

JOSÉ ANTONIO MARCELLÁN ELGORRI, *El Clero Navarro en la Guerra de la Independencia*, Eunsa, Pamplona, 1992, 210 pp.

El libro es una tesina ampliada de licenciatura hecha por el autor en la facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Navarra.

El autor ha estudiado con particular interés la actuación del clero navarro en la guerra de la independencia (1808), cuando Napoleón, con lo mejor de su ejército, tras el fracaso de la batalla de Bailén, se adelantaba en España, y es en esta situación que el clero navarro que "veía en los franceses al enemigo de la religión" (p.22), comenzó a practicar un nuevo modo de combate, la guerra de guerrillas. La situación geográfica de Navarra, vecina a la na-ción invasora, la hizo especialmente vulnerable y la sometió a una situación de dominación más prolongada. Por esto y por los continuos hostigamientos de su guerrilla, padeció más que otras regiones españolas las iras de un ejército, hasta en-tonces invencible y que tuvo que batirse en retirada.

El interés del autor esta centrado "en la actuación del clero tanto en calidad de protagonista de hechos singulares, como de relator de los mismos desde sus anotaciones parroquiales" (p.13). Se han preferido las fuentes eclesiásticas para el estudio y esto por dos motivos: uno de ellos es la relevancia del clero en la vida social navarra, y el otro motivo es que siendo la ac-tuación del clero el objeto preferente de este estudio, es lógico que se acuda a las fuentes propias (libros parroquiales, archivos diocesanos, etc.), para encontrar la referencia a los hechos en primera mano, sin filtros que pudieran desfigurarlos.

El método de su investigación se funda en el estudio pormenorizado de la figura del obispo y la actuación variada e intensa del clero en esta época. Posterior-mente se determinan los daños ocasionados a los bienes de la Iglesia, para abordar por fin, la actuación de los seglares, motivada muchas veces por causas ajenas al hecho religioso y de escasa referencia en las fuentes consultadas.

Este trabajo de investigación es un elemento de consulta para aquellos que quieran interiorizarse en detalles de esta guerra de guerrilla, donde se entretejen historias menudas de pueblos y apellidos familiares en la narración y muy buena documentación de este importante período de la historia de la iglesia navarra.

GUILLERMO LEMOS

UN MOINE BENEDICTIN, *Une règle de vie*, Editions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 1994, 43 pp.

El presente libro, pequeño en sí mismo, es todo un símbolo. Ha sido escrito y editado en la abadía benedictina Santa María Magdalena de Le Barroux. Se trata de un centro de espiritualidad benedictina nacido luego del Vaticano II, que sigue los ritos litúrgicos de San Pío V y representa la continuidad, sin fracturas, de la Iglesia en torno a Pedro. En efecto, la co-munidad nace casi *ex nihilo* por los años 70, en medio de la tormenta postconciliar y con el deseo de retomar la auténtica vida monástica benedictina. Hoy cuenta con más de 60 monjes bajo la sabia di-rección de Dom Gérard. Luego de muchos avatares y gracias al apoyo de algunos cardenales como Journet, Gagnon, Mayer y Ratzinger, el monasterio es reconocido como abadía benedictina por Roma en junio de 1989, recibiendo Dom Gérard el mes siguiente la bendición abacial del Cardenal Mayer. Evidentemente el edificio inicial les fue insuficiente. El nuevo abad tiene la audacia de emprender una construcción nueva de estilo románico, que será en parte obra artesanal de los mismos monjes. En octubre de 1989 está terminada y la Iglesia es consagrada por el Cardenal Gagnon junto a otros 14 prelados. Casi como una apoteosis, en setiembre de 1990, en audiencia privada, el Papa Juan Pablo II dice a una delegación del monasterio: "Yo confío a vuestra oración la gran intención de la reconciliación de todos los hijos e hijas de la Iglesia en la misma comunión. Para ayudaros en vuestra vida monástica en el corazón de la Iglesia, nuestra Madre, yo os bendigo de todo corazón". Justa recompensa para quienes supieron vencer la tentación de ruptura, como Mons. Lefebvre, y la tentación mundana del progresismo.

Como antaño los benedictinos, evan-gelizando, fundaron la Europa cristiana, esta abadía hace sentir su influjo vital. No sólo por la catequesis que imparten a su alrededor o los *scouts*, sino por la cantidad de peregrinos que se llegan en busca de auténtica espiritualidad. Este influjo se ha realizado también por el periódico *Les amis du Monastère* y la editorial que tiene en su catálogo ya varias obras sobre liturgia y la espiritualidad. Uno de ellos es el que comentamos.

Se trata de una obrita escrita con oca-sión del pedido de una amiga brasileña del Monasterio que por un accidente queda postrada. El hecho providencial significó una especie de segunda conversión y pide a los monjes consejo para su fidelidad y mayor vida interior. El monje, anónimo como estilaban los medievales, le hace esta pregunta inicial: "¿Está usted resuelta a emplear los medios queridos para entrar en la vida interior, y sabe us-ted que hace falta tanto coraje para ello como para ingresar en la vida religiosa? Si es así, entonces confiad este santo deseo a la custodia de la Virgen María". Siguen los consejos iniciales: cada camino espiritual es original, debe evitar el eclecticismo y centrarse en la gracia inicial, guardar el secreto de la propia vida interior y dejarse llevar por el instinto del E.Santo. A continuación expone brevísimamente los puntos capitales del camino espiritual sin el más mínimo alarde de erudición y con la fácil profundidad de las almas experimentadas. Así desfilan temas como el gusto de Dios, la lectura, la meditación, las jaculatorias, la oración litúrgica, la dirección espiritual, el deber de estado, el exa-men de conciencia, etc. Se tiene la impresión de encontrarse con el estilo literario de los viejos *Padres* del desierto. Vayan a modo de muestra estos textos:

"Por encima de todas las disciplinas y de todas las reglas, hay que ubicar muy alto algo que es primordial, que da sentido a todo el resto: el saboreo de Dios (*le goût de Dieu*). El don de sabiduría hace saborear cómo es de dulce el Señor, despierta en el alma un atractivo por las ver-dades sobrenaturales. Este atractivo explica la historia de las almas, es el que las conduce al claustro, que convierte al hijo pródigo y le hace decir: Me levantaré e iré hacia mi Padre" (pp.12-13). "Cuando vuestra alma, por cualquier razón, no pueda más orar de la manera estructurada y or-ganizada que

os era habitual, deberá lanzarse hacia Dios en un movimiento libre y afectuoso, y estos ímpetus sucesivos dispondrán para esa cumbre envidiable que es la oración de simplicidad”(p.17).

Este sabroso librito para laicos combina con ponderado equilibrio las prácticas tradicionales con la libertad de espíritu, la novedad con la fidelidad, lo esencial con lo secundario. En esta *renovación* creemos y esperamos.

P. RAMIRO SÁENZ

AA.VV., *La Revolución Francesa, ocho estudios para entenderla*, Eunsa, Pamplona, 1990, 196 pp.

El segundo centenario de la Revolución Francesa (RF) dio ocasión para que muchos buenos historiadores hicieran una revisión de su versión casi clásica, “antes relato mitológico que historia” (G. Suffert). Cantera sagrada de todas las ideologías modernas, pocos temas han sido tan descaradamente distorsionados como éste, tanto por liberales como por marxistas. Aunque es difícil hacer el balance del centenario, al menos puede decirse que esta vez se hicieron oír voces discordantes con amplia documentación que deshacía el mito de la Revolución he-roica, pura, hecho fundacional de todos los valores de la civilización moderna. En esta búsqueda de objetividad se realizó un seminario sobre el tema en la Universidad de Navarra, en marzo de 1989, cuyos trabajos aquí se publican.

José Luis Comellas, de la Universidad de Sevilla, inicia el libro con un extenso trabajo sobre “Las fases del proceso revolucionario”. Es decir, ¿Revolución o revoluciones?. Una corriente historiográfica, preferentemente marxista, sostiene su unidad (Soboul, Vovelle). Otros de diversas escuelas sostienen su pluralidad (F. Furet, D. Richet).

Abre su argumentación indicando la diversidad por parte de los lugares donde se desarrolló (no sólo París), los tiempos (lo que quieren los revolucionarios del 92-93 no es lo que querían los constituyentes del 89-91) y los protagonistas (participan todos los estratos sociales y no sólo los burgueses).

Siguiendo el itinerario histórico, la primera fase de la Revolución es la que llama Prerrevolución. Si bien hay revueltas con distintos motivos en todas los estratos, “el conflicto político fundamental de la Francia del siglo XVIII era la lucha de la aristocracia contra el poder en decadencia del absolutismo monárquico” (p.26). Claro que la nobleza no es algo ho-mogéneo y entre sus estratos estaban los de viejo origen (*d'épée*) hasta una burguesía ascendente (*de robe* o *de cloche*). Con fines diversos, aristócratas y no aristócratas (especialmente burgueses) habían recurrido a la idea de los Estados Generales contra la autoridad real, pero más allá de la convergencia ocasional, la sociedad aristocrática y la sociedad burguesa seguían siendo contradictorias (p.30). Tal contradicción se manifestará en adelante.

La segunda fase va del 89 al 92 y en ella pueden distinguirse, con Furet y Richet, la revolución de los abogados, la de París y la de los campesinos. Tres intereses en juego que terminan beneficiando a una clase: la burguesía. Pero entendida en sentido amplio, pues incluye ex privilegiados y no se trata de los comerciantes: son oficiales, médicos, intelectuales y abo-gados. Lo que se ha llamado "burguesía de servicios", resentidos que constituyen un grupo social o intelectual que queda con el poder.

La tercera o sobrerrevolución va del 92 al 93. Si hasta entonces se conservaban, en medio de las novedades, cierto respeto por formas y jerarquías, con el asalto a las Tullerías se produce una ruptura más profunda, un cambio de ambiente en lo político y religioso.

La cuarta es la “revolución de los revolucionarios contra los revolucionarios” (93-94). En la jornada del 31 de mayo al 2 de junio se radicaliza la revolución y esta comienza a devorar a sus hijos. Es el te-rror jacobino que produjo miles de víctimas entre los mismos revolucionarios y los refractarios y no cesó hasta que el golpe de Termidor detuvo la guillotina.

El autor concluye: “La RF puede ser considerada como un conjunto de realidades entrelazadas entre sí que altera bruscamente el curso de la historia... en este sentido (se puede) admitir la existencia de un solo capítulo revolucionario... Pero si atendemos a

sus autores, a las ins-tancias que los mueven y a los objetivos... parece inevitable reconocer la existencia de varios hechos revolucionarios" (p.68).

Jean de Viguerie presenta un trabajo formidable: "La filosofía religiosa de la revolución francesa". Este profesor de la Universidad de Lille y colaborador de esta revista, no sólo tiene un gran nivel científico y precisión de estilo sino que aborda los acontecimientos provisto de una buena metafísica y teología, cosa que a veces extrañamos en historiadores incluso honestos. El autor analiza el influjo de la fi-losofía religiosa de las "Luces" en tres períodos. "El primero (principios de la Re-volución hasta fines del 90) instaura los principios filosóficos de libertad y tolerancia; instituye la iglesia del Estado; sacraliza los asuntos públicos"(p.70). El segundo (de noviembre del 91 a julio del 94, caída de Robespierre) es el de la persecución violenta y los cultos revolucionarios de la Razón, el Ser Supremo, la Libertad, la Naturaleza, y los "mártires" de la Revolución (pp. 75-80). En el tercero (Convención termidoriana y el Directorio) "se elabora un sistema coherente de religión civil" a la vez que una metódica descristia-nización (p.80). La profunda unidad de ese complejo proceso proviene de la filosofía de las "Luces" que intenta no sólo des-truir el cristianismo sino también sustituirlo por una religión secular.

Federico Suarez expone "Algunas observaciones sobre la interpretación de la Revolución Francesa". La "imagen heroica de un pueblo que se rebela contra la tiranía, rompe las cadenas y recobra la libertad", convertida en historia oficial durante un siglo tiene un padre: Jules Michelet (1798-1874), un hijo de la Revolución muy poco serio como historiador. La línea se continua con F.A. Aulard, A. Mathiez, J. Jaurés, G. Lefebvre, A. Soboul, M. Vovelle. Curiosamente, los primeros son liberales y los últimos marxistas. Otra serie que arranca con H. Taine y E. Burke, se continúa con A. Cochin, P. Gaxote y contemporáneos como Chaunu, más científicos y objetivos, ha sido sistemáticamente silenciada.

¿Por qué el *relato mitológico* ? Hay evi-dentes "errores de método", que le quitan valor científico a esos publicitados historiadores. Pero en el fondo es "la ideología, los prejuicios o los intereses políticos lo que más suele enturbiar la verdad histórica" (p.105). Por primera vez historiadores de las principales universidades francesas la han "desmitificado y han mostrado su aspecto real" (p.110).

Antonio Morales Moya, de la Universidad Complutense, analiza el cambio ope-rado por el revisionismo histórico. Por un lado ha puesto en crisis tesis clásicas co-mo la de revolución burguesa, inspirada en los textos de Marx. Se ha prestado más atención a fenómenos como la condición minoritaria de los grupos dirigentes, el factor ideológico, la oposición a la Revolución, etc. Las nuevas corrientes de interpretación están basadas en la mentalidad liberal o neoliberal que ha reaccionado contra la interpretación marxista (tota-litarismo del estado, determinismo histórico, etc) reivindicando algunos valores tradicionales. "Es tiempo –concluye– de que la confrontación ideológica y política deje paso al debate intelectual" (p.126).

Cristina Diz-Lois estudia "La recepción en España de la historiografía sobre la Revolución Francesa: 1939-1985". Concluye que si bien faltan especialistas locales sobre el tema, que nunca interesó de-masiado a España, hay numerosas traduc-ciones de autores franceses e ingleses. Con todo, dado el matiz ideológico del te-ma, se duda si tales obras han sido introducidas con interés histórico o marxista.

Ismael Sánchez Bella reedita un excelente artículo sobre "La Revolución Francesa en España: causas del triunfo del régimen liberal". Rebate la tesis socio-económica, repetida por doquier por la metodología marxista de análisis de la realidad con buenos datos históricos. Prueba que la instauración del régimen liberal de 1833 se debe al contagio ideológico del iluminismo francés ingresado en la coyuntura histórica de la invasión napoleónica con la generosa ayuda extranjera y el apoyo,

la sucesión de Fernando VII en favor de Isabel y la ayuda extranjera. Se pregunta finalmente si la RF no será parte de una Revolución única que arranca con el nominalismo de Ockham y llega al marxismo. Pero nos sorprende su optimismo gratuito al concluir que si la marxista es la última etapa, "cabría esperar una reacción que vuelva a poner el acento en los valores espirituales" (p.166).

"La Revolución Francesa en la historiografía y en la historia de España" es tratado por José A. Gallego. Hay una línea de interpretación que va de Lorenzo Her-vás y Panduro, Donoso Cortés a M. Menén-dez y Pelayo y la era franquista, que con buena fundamentación arroja un balance negativo. Con todo, ya desde mitad del s. XIX se introduce la versión idealizada de corte jacobino y liberal. Distando de la evaluación marxista, en el período franquista varios comparten con ellos la tesis de la revolución burguesa, como Marín Monroy y Jesús Arellano. Recientemente aparece la original teoría (Federico Suarez Verdaguer) de la "corriente reformista autóctona, distante del liberalismo afrancesado como del absolutismo", que en-tronca con el derecho de gentes escolástico y que explicaría los levantamientos americanos (p.177). En pleno régimen franquista reaparecen las tesis liberal y marxista, un poco repetidoras de lugares comunes, de poca originalidad y ajenas a los avances de las tesis más desapasionadas en Inglaterra (Cobban) o Francia (Furet).

El tema del último trabajo, "Fuego en la mente de los hombres", de Ignacio Ola-barri Gortazar es una digna conclusión. Estudia la esencia de la Revolución moderna, que los estudiosos de las "revoluciones" no logran captar. Luego del replanteo de la relación de Dios con los hombres (protestantismo), de la razón y el ser (Descartes) se está propenso a aceptar la "visión utópica del hombre" que espera de la Revolución "el paraíso en la tierra, aunque fuera a costa del hombre" porque ha impuesto a la realidad los esquemas forjados por la mente (pp. 188-89). Así las cosas, la RF "es el punto de partida de la Revolución, que a su vez es el fenómeno definitorio de la Edad Contemporánea" (p.187). Hubiéramos deseado un mayor análisis ya que este trabajo está destinado a dar inteligibilidad a los minuciosos fenómenos que a

ENRIQUE J. LAJE, *El orden temporal en el pensamiento católico*, Centro de Formación San Roberto Be-llarmino, Bs. As., 1994, 451 págs.

Esta nueva obra, que hoy nos entrega el Padre Laje, constituye un meditado y sistemático estudio de la Doctrina Social de la Iglesia, que como muy bien lo explica su autor "es un magisterio religioso y no meramente científico. Su núcleo esencial viene del Antiguo y Nuevo Testamento, y de la tradición patrística y teológica" (p. 8).

El libro aborda una amplia y rica temática, por lo cual lo torna de una importancia significativa en el campo del pensamiento cristiano.

Comienza, en el primer capítulo, con una detallada introducción en donde enumera e indaga acerca de las cuestiones fundamentales del tema tratado, que hasta incluye una bibliografía introductoria y además otra de consulta.

Luego, a partir del segundo capítulo, el autor recorre con marcada organicidad los principios de la Doctrina Social, es de-cir, las convicciones últimas que hacen a la concepción del hombre, de la sociedad y a los criterios fundamentales del orde-namiento social.

En este tema el Padre Laje se detiene con particular atención, pues es desde aquí desde donde se comprende de manera adecuada las diferencias esenciales entre las diversas ideologías y el pensamiento cristiano. Analiza las concepciones unilaterales del liberalismo y del mar-xismo, para resaltar finalmente, con un acopio de material sumamente interesante, la visión integral cristiana del hombre, recordándonos que "todo hombre es persona, es un ser social, tiene un fin tras-cendente, se encuentra sujeto a la ley moral y es pecador".

Desde allí se sigue una correcta comprensión de la sociedad, que como muy bien nos enseña el Padre Laje no "es una hipóstasis, una persona distinta

de sus miembros..., pero tampoco es una simple suma de individuos yuxtapuestos. La sociedad posee un ser propio, pero no independiente, en el orden de la relación".

"La persona no alcanza la existencia humana sin la sociedad, pero la sociedad no existe independientemente de las personas. Lo que existe son las personas en sociedad".

Luego se distinguen perfectamente las realidades de la sociedad, el Estado y el gobierno. El "Estado, como dice Rommen, no es la sociedad, sino más bien el orden público como una acción dinámica en la sociedad, acción dirigida a un fin li-mitado, que es temporal... llamado felicidad política. Asimismo, el gobierno no es el Estado, sino una parte del orden que es el Estado y el gobierno no está investido de todo el poder de que está investido el Estado por razón de su fin. Entre el Estado y el gobierno interviene la constitución".

En estas épocas marcadas por el desorden político, el Padre Laje nos recuerda que "la esencia de todo totalitarismo consiste en identificar Estado y sociedad y Estado y gobierno" (p. 67), desconociendo estos principios sociales jurídicos naturales y cristianos, de tanta significación en la vida de los pueblos.

En el capítulo 3 se toca el tema de la vida en sociedad, comenzando nada menos que con la sociedad doméstica, la familia, a la cual el Papa Juan Pablo II le ha dedicado tanta atención (últimamente en una carta especialmente dirigida a todas ellas).

La familia, ese mundo incalculable, que posee leyes propias y extrañas y que tiene la paradoja de ser más grande por dentro que por fuera, al decir de Dickens. El Padre Laje reflexiona sobre la naturaleza y significado social del matrimonio, a la luz del Magisterio de la Iglesia, mostrando todos los documentos relativos a él, pero también aborda la problemática concreta y renovada de la institución, con las implicancias que plantean los avances de las ciencias psicológicas y biológicas, en orden a una valoración nueva del amor conyugal.

Se mete de lleno en el análisis de los conflictos suscitados por las condiciones sociológicas, el desarrollo de la teología del matrimonio, las complejas situaciones humanas en que hoy se debaten las familias. Estudia la moral personalista, como un intento penetrante de indagación en orden a ver con realismo la familia, despojada de características casuís-ticas, en mayor consonancia con la rica tradición moral de la Iglesia. Y así analiza los principios de la conciencia perpleja, del conflicto de deberes y el principio de la primacía de la conciencia, en el marco de la tradición eclesial. Todo en aras de una mejor defensa de la institución familiar.

Decía Chesterton: "El gobierno crece día a día de manera cada vez más evidente. Pero las tradiciones de la humanidad soportan a la humanidad y la tradición del matrimonio es central. Y lo más esencial en ella es que un hombre libre y una mujer libre escogen fundar en la tierra el único Estado voluntario, el único Estado que crea y que ama a sus ciudadanos". Y en aquella hermosa página escrita el 17 de enero de 1919 en *The New Witness* nos recordaba: "Cuando defendemos la familia no queremos decir que siempre sea una familia tranquila y en paz, cuando mantenemos la tesis del matrimonio no queremos decir que es siempre un matrimonio feliz. Lo que queremos decir es que es el teatro del drama espiritual, el lugar donde las cosas ocurren de verdad, sobre todo las que son importantes. No es tanto el lugar donde un hombre mata a su mujer, sino el lugar donde puede decidirse, de manera igualmente sensacional, a no matar a su mujer".

Luego continúa con el análisis de la sociedad política, el Estado, el origen del poder político, cómo procede de Dios la autoridad política. Las dos teorías católicas, la de la traslación y la designación, el Magisterio de la Iglesia, los límites del po-der político, los partidos políticos. Realiza una fina distinción entre lo político y la política. Lo político como "la política en su sentido más amplio que mira al bien

común, tanto en lo nacional como en lo internacional, a la cual le corresponde fijar los valores fundamentales de toda comunidad, la concordia interior y la seguridad exterior", y la política como "la realización concreta de esta tarea fundamental".

También el Padre Laje se introduce en este capítulo en el espinoso tema de la paz y la guerra. Trae a colación a San Agustín, quien dice que "no se busca la paz para hacer la guerra, sino que se hace la guerra para obtener la paz. Sé pues pa-cífico combatiendo para que, venciendo a quienes combates, los conduzcas a la uti-lidad de la paz". A la luz de la Sagrada Es-critura, el libro del Génesis, Éxodo, Números, Josué, la Palabra de Jesús, la tradición apostólica, los Padres, concluye en que la guerra no es intrínsecamente mala, pues como dice Juan Pablo II en *Redemptor Hominis*, "los pueblos tienen el derecho y aun el deber de proteger, con medios adecuados, su existencia y su libertad, contra el injusto agresor", reproduciendo palabras de *Gaudium et Spes* (nº 79).

En *De civitate Dei* se afirmaba que "la injusticia del enemigo es la causa de que el sabio declare guerras justas". Santo Tomás decía que la ley evangélica no pro-híbe nada que sea lícito por la ley natural. Pasa luego a analizar las condiciones necesarias de la guerra justa en los grandes teólogos de la Iglesia, y asimismo estudia el tema de la guerra a la luz de las nuevas armas atómicas, químicas y bacterioló-gicas de destrucción masiva, que han provocado la necesidad de un permanente discernimiento, dados los efectos nuevos que provocan tales armamentos. Por eso es que, como nos recuerda el autor, Pío XII justificaba la guerra moderna en el caso de que ésta sea el único recurso para defenderse de la injusticia y para proteger las posesiones legítimas, siempre y cuando la guerra no signifique la aniquilación total de la vida humana en su teatro de acción.

En una reflexión serena, seria y con gran documentación de apoyo, estudia el Padre Laje el orden económico, comenzando, como no podía ser de otra manera, con la finalidad de la economía, inserta en esa parte del bien común que se suele llamar "bien de prosperidad". En el recorrido de las páginas del libro uno encuentra todos los documentos pontificios relativos al tema desde León XIII, así como también Santo Tomás, con la acentuación de los puntos principales.

Distingue entre la recta posesión y el recto uso de la propiedad, la función sub-sidiaria del Estado, el peligro del imperialismo internacional del dinero. Se analiza el fenómeno de la plutocracia, los monopolios, los oligopolios. Frente a la artifi-ciosa dicotomía instalada en nuestra sociedad entre "privado" y "estatal", se resalta la permanente defensa de la libre iniciativa económica, pero con salvaguarda de los derechos esenciales de la persona humana.

La Iglesia no tiene modelos para proponer, como dice Juan Pablo II en *Cente-simus annus* (nº 43). Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí. Para este objetivo la Iglesia ofrece, como orientación ideal e indispensable, la propia doctrina social, la cual, como queda dicho, reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados hacia el bien común.

La empresa es indagada dentro de es-te campo, en cuanto piedra angular de la economía, en donde se entrecruzan problemas del trabajo y la propiedad, como comunidad de personas y unidad de trabajo, que necesita de capitales para la producción de bienes y servicios. Aquí se tocan los temas de los fines de la empresa, el legítimo lucro, las diversas formas de participación en los beneficios, en la gestión, en la propiedad, rematando la temática con la realidad objetiva y subjetiva del trabajo humano, el trabajo y la sociedad y la justa remuneración del trabajador.

Los dos últimos puntos del capítulo tres se refieren: el primero al orden social, en donde se trata acerca de la justicia, sus diferentes distinciones, las notas características de la justicia, el derecho natural y el positivo, y el segundo trata acerca del progreso y el desarrollo. Aquí se pasa re-vista a las diversas ideas acerca del tiempo, desde el Cronos devorador hasta el movimiento cíclico, que excluye toda creatividad en lo contingente, luego la idea del eterno retorno que con los estoicos pasa a la filosofía. Para la Biblia el tiempo, como nos recuerda el Padre Laje, no es sólo la medida del movimiento, como decía Aristóteles, sino principalmente la duración a lo largo de la cual Dios comunica sucesivamente al mundo su propia bondad de un modo cada vez más completo. La acción divina en el tiempo es continua, aunque existen momentos, intervenciones especiales de Dios en la historia de la salvación. Para el pensamiento cristiano el progreso no se concibe de una manera continua, sino con altibajos. Por otra parte, no se concibe el progreso como un simple producto inmanente indefinido en el curso de la historia a la manera hegeliana, que sustituye la metafísica por la historia.

Luego realiza una ponderada crítica a la idea de progreso en Teilhard de Chardin, a la luz fundamentalmente de la Palabra de Dios.

A continuación se toca el tema del desarrollo en el Magisterio de la Iglesia y el esencial tema de la cultura, con las di-ferentes concepciones acerca de ella y la visión cristiana de la misma.

El último capítulo se refiere a la crítica de las ideologías. El tema de todos los tiempos. Comienza con la socialdemocracia europea, y nos aclara que "los marxismos que histórica y prácticamente han triunfado son tres, la interpretación eslava de Lenin, la asiática de Mao y la europea de la socialdemocracia, por supuesto que en muchos lugares a donde han sido exportados se han mezclado entre sí y con otros elementos propios del país receptor". Pasa revista a las diferentes corrientes presentes en la socialdemocracia y el eurocomunismo, con la figura relevante de Antonio Gramsci.

Finalmente, ante los vertiginosos cambio acaecidos como consecuencia de la caída del Muro de Berlín, el autor analiza los rasgos salientes del llamado "Nuevo orden mundial", con la supremacía militar de los Estados Unidos, las tendencias maltusianas y ecologistas, la política de convergencia impulsada por la Comisión Trilateral, tendiente a superar el conflicto Este-Oeste, el triunfo del capitalismo y el liberalismo a escala planetaria, la permanencia del conflicto Norte-Sur y sus graves repercusiones internacionales. Y aquí nos advierte el A sobre la religión del nue-vo orden mundial, la "Nueva Era", que pretende constituirse en el alma de dicho orden. Alentada desde importantes centros de poder, crece de manera vertiginosa y sus principales características son un panteísmo cósmico energético que hace de Dios el espíritu o el alma del Universo, y no el Creador; una gnosis rediviva, en la cual el hombre se autorealiza no por la Fe y la Gracia, sino por una "nueva conciencia" y la identificación del espíritu humano divinizado con el dios-alma del mundo, y esto se lograría a través de una psi-cología transpersonal, un hinduísmo mal digerido, reencarnación, evolución de la conciencia hacia el sí mismo divino. Es decir, una visión mágica y pseudomística, mezclada con espiritismo y fenómenos típicos del ocultismo.

Finaliza este imprescindible libro con las palabras del Papa en *Centesimus annus* referidas a este nuevo orden mundial.

Es evidente que, dada la vastedad de temas tratados en esta obra, hemos realizado una suscinta reseña de él, pero como todo libro importante, el trabajo sugiere en nosotros, sus lectores, una serie de reflexiones.

La primera de ellas es que el Padre Laje ha hablado sobre lo esencial. "Acuérdate de tu Creador antes de que el cántaro se rompa contra la fuente", nos dice el Eclesiastés. En una época en que las ciencias particulares penetran

en ámbitos cada vez más recónditos, es extraño ver crecer a nuestro alrededor, en nuestras sociedades parlanchinas, el silencio sobre lo que es esencial.

A lo largo de sus páginas se vislumbra evidente el realismo de la doctrina social cristiana. El A nos muestra cómo la praxis de la Fe, que sigue a la Palabra de Dios, queda abierta a la luz de la razón, y por lo tanto le es posible desarrollarse en armonía con el progreso de la historia humana, el cual, por otra parte, la presupone, conforme al núcleo del aquel principio de verdadera liberación, que es el éxodo cristiano. La doctrina social católica es el desarrollo de estas orientaciones, que re-sultan de los fundamentos irrenunciables de la Fe y de las experiencias históricas.

Es, pues, mucho más que la invocación a la buena voluntad de las personas. Es un programa que procede de una comprensión profunda de la historia humana, pero que no se encuentra determinado ideológicamente, sino abierto siempre a una recta evolución racional. No promete ningún paraíso terrestre, ninguna sociedad irreversible y definitivamente positiva dentro de la historia. La doctrina so-cial católica no conoce utopías, sino que desarrolla modelos para conseguir la me-jor organización posible de las realidades humanas en una determinada situación histórica, pues su núcleo fundamental procede del Sinaí antiguo y alcanza su plenitud en el monte de Jesucristo.

La Fe cristiana no conoce utopías intrahistóricas, pero sí conoce una promesa: la resurrección de los muertos, el jui-cio y el Reino de Dios. Es verdad que esto suena al hombre, no cautivado por la ale-gría, como algo mitológico. Sin embargo es mucho más razonable que la mezcla de política y escatología que se produce en una utopía intrahistórica. Todos los muertos de la historia fueron engañados si so-lamente un difuso futuro traerá algún día la justicia sobre la tierra. Por ese motivo un pensador tan coherentemente marxista como Adorno ha dicho que, si aquí tie-ne que haber justicia, tendría que haber justicia para los muertos.

Es por eso que sólo a partir de aquellas promesas bíblicas se torna con sentido la lucha por el derecho y la justicia, pues entonces el derecho y la justicia son superiores al poder y no meros conceptos vacíos. De este modo el Reino de Dios no es un mero futuro indefinible, sólo en la medida en que nosotros ya en esta vida pertenecemos al Reino, perteneceremos también en aquel día. No es la Fe la que transfiere el Reino al futuro, sino la utopía, porque su futuro no tiene ningún presente y su hora no llega nunca.

A la luz de la experiencia cristiana de Dios, queda claro que la aribitrariedad ili-mitada del poder tiene como modelo a un ídolo, no a Dios. El verdadero Dios es en sí mismo relación de amor Trinitario y es de este modo la perfecta libertad. La vocación del hombre es ser esta imagen de Dios, "llegar a ser como El".

Y finalmente, recorriendo los diversos temas que toca el Padre Laje he pensado en aquella frase de San Agustín, que tanto le gustaba repetir a Paulo VI: "Hay que buscar como los que deben encontrar. Hay que encontrar como los que de-ben buscar aún". Es que verdaderamente hay dos tipos de búsqueda: una incierta, realizada en medio de la noche, y otra como la que nos propone el A cuando indaga sobre nuevos tópicos, segura de su amor, progresando en el interior de este amor, para amar cada vez más.

HORACIO M. SÁNCHEZ PARODI

LEONARDO CASTELLANI, *Psicología humana*, Jauja, Mendoza, 1995, 293 págs.

Para quien no tenga los carismas imprescindibles para gustar un libro de Cas-tellani, la primera dificultad está en admitir el título. ¿Es un tratado? ¿Un manual? Las preguntas son inevitables para un lec-tor desprevenido. Si después de advertir que no es ni una ni otra cosa insiste en leerlo, observará por el volumen del aparato crítico usado por el A. que pudo ser un tratado si éste lo hubiera querido. Pero Castellani es, antes que nada, Castellani, y este apellido, sin ninguno de los añadidos que solía usar con abundante fantasía, señala en primer lugar a un teólogo y, en segundo lugar, a un escritor lleno de recursos para asociar su discurso teo-lógico, con los más sorprendentes hallazgos literarios, psicológicos e históricos. En ningún momento sus saltos en el vacío dejan sus manos fuera del trapecio.

Porque, es claro, hay en él algo de acro-bata y por el momento nos puede hacer creer que ha quedado suspendido en el aire y que ya no tiene apoyo para la proxi-ma voltereta, pero este "suspenso" es también parte de su exhibición, y muy pronto lo vemos caer sobre sus piernas con notable soltura e iniciar una nueva reflexión que mantiene su continuidad con las anteriores.

De la *psique* se ocupa el metafísico, el médico y también el sacerdote y el novelista, y como todas estas perspectivas de conceptualización son dominadas por Castellani, podemos asistir, en este libro, a una de las más variadas y entretenidas visiones que sobre el alma humana nos es dable contemplar. No sé lo que opinará un especialista, y hasta estoy por añadir que no me interesa mucho, dado que esa categoría de hombres suele estar más interesada en corroborar sus

propias teorías que en comprender la íntima complejidad de nuestra obscena cargazón de cada día.

Vemos desfilar algunos personajes de Dostoiewski mezclados con Tiberio, Juan Jacobo y Baudelaire; y como la historia ha sido una de mis manías favoritas, no dejo de admirar la excelente información del Padre Castellani y su capacidad para ubicar en el tiempo a hombres de tan distintas procedencias. Rousseau se le ha confesado y el sacerdote no puede negarle su absolución, aunque tiene la sospecha de que sus *Confesiones* no son tan sinceras como él pretendía. Una reciente biografía escrita por Raymond Trousson y editada por Tallandier en 1989, nos po-ne sobre la pista de un Juan Jacobo mucho más mentiroso de lo que creíamos y de una Thérése Levasseur algo menos in-genua que aquella que nos había presentado una imagen fabricada para las antologías literarias.

Baudelaire es uno de sus poetas favoritos y el teólogo que es Castellani conoce la prosapia de sus andanzas diabólicas y la enorme fe que suponían sus inteligentes condenaciones del mundo moderno. Introdujo el *"spleen"* en la literatura fran-cesa y, como correspondía a un émulo de Brummel, malgastó absurdamente su exis-tencia en un exhibicionismo de vicios que su pobre anatomía rechazaba con asco.

La edición es cuidada y su presenta-ción de una elegancia casi perfecta. Es verdad que los musculosos cuerpos del cuadro de Miguel Ángel no dicen mucho acerca de la alada figura de Psiché, pero sí de las torturas de la carne bajo el asedio del alma desquiciada.

RUBÉN CALDERÓN BOUCHET

MANUEL GUERRA GÓMEZ, *Los Nuevos Movimientos Religiosos. Sectas*, Eunsa, España, 1993, 642 págs.

Hoy más que nunca están de actua-lidad –manifiesta o subrepticiamente– los *Nuevos Movimientos Religiosos*, término con el que se designa lo que conocemos popularmente como sectas. Pero es indiscutible que existe un desconocimiento generalizado acerca de lo que realmente constituyen. Muchas veces, ni los propios adeptos son capaces de ofrecernos una información cabal.

¿Qué es una secta? ¿Cuáles son sus creencias, el número de sus miembros, su fundador, sus actividades y ritos, su organización y financiación?¿Le está permitido, hoy en día, ser masón a un católico? ¿Qué decir de los extraterrestres y las sectas ufónicas? ¿Qué relación hay entre el *Rock and Roll* y el satanismo? ¿Son una secta el *Método Silva de Control Mental*, los grupos de *yoga, zen*, etc.? ¿Cómo y por qué se produce la incorporación a una secta? ¿Cómo ayudar a una persona a sa-lir de una secta dañina o destructiva, cau-sante en ocasiones de su muerte y de la de sus oponentes? ¿Qué pueden y deben ha-cer la pastoral de la Iglesia y los fieles cris-tianos para responder al reto lanzado por las sectas?

En esta obra se encuentran las res-puestas a estas y otras preguntas. El A describe y analiza con objetividad y amplitud las 313 sectas más importantes de las implantadas en España e Hispanoamé-rica. Para ello ha examinado sus fuentes (los escritos de sus fundadores, etc.) y los estudios rigurosos sobre las mismas; además ha conversado con los responsables de bastantes de ellas, muchos de los cua-les han supervisado lo escrito aquí sobre ellos mismos.

A la masonería, por ejemplo, el A le dedica un meduloso estudio que va de la página 493 a la 551. El estudio está precedido por un "discernimiento bi-bliográfico"; luego se dedica al aspecto histórico: su aparición visible y formal en el año 1717; la distinción entre masonería ope-rativa y especulativa; las distintas denominaciones: masonería regular, irregular y ocultista; el número de sus adeptos; su fundador, James Anderson; su libro básico, *La Constitución de Anderson*. Asimismo, señala los puntos principales de su doctrina:

a) el relativismo.
b) el Gran Arquitecto del Universo.
c) el Gran Silenciado, Jesucristo.
d) un naturalismo universal.
e) la negación de la Revelación Divina positiva y la oposición a la Iglesia.
f) la moral civil.
g) la intolerancia de los tolerantes.

h) el laicismo.
i) el perfeccionismo masónico.

En otros capítulos estudia: los compromisos y actividades, la organización, la financiación, la masonería y la mujer, el control de las naciones y de la humanidad. Por último, estudia las relaciones en-tre la Masonería y la Iglesia. Al respecto, el A refiere las conclusiones de la Comisión de la Conferencia Episcopal Alemana que mantuvo un diálogo entre 1974 y 1980. La Conferencia Episcopal Alemana concluyó: "La masonería no ha cambiado en su esencia. La adscripción a la misma cuestiona los fundamentos de la existencia cristiana. El examen profundo de los Rituales de la masonería, del modo de ser masónico o de la especificidad masónica y de la idea que la masonería tiene de sí misma evidencian que queda excluída la pertenencia simultánea a la Iglesia Católica y a la masonería". Y esto vale para cualquier clase o rama de masonería, es decir, no sólo para la más abiertamente hostil a la Iglesia, sino también para la "bien dispuesta" hacia la misma, o sea, la llamada "regular", pues también hay aquí "dificultades insuperables" que hacen in-compatible la pertenencia a la masonería y a la Iglesia.

También señala que la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 26 de noviembre de 1983, estableció: "El juicio negativo de la Iglesia sobre la francmasonería no ha variado, porque sus principios han sido considerados incompatibles con la doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, sigue vigente la prohibición de formar parte de la francmasonería. Los católicos que se hagan miembros de la misma están en pe-cado grave y no pueden recibir la sagrada comunión".

No obstante, a pesar de lo serio del trabajo y de las claras advertencias del Vaticano que señalamos arriba, el A incluye un párrafo equívoco en la página 528 *in fine*, donde dice: "A pesar de esta incompatibilidad objetiva entre católicos y masones puede y parece aconsejable man-tener: 1) el diálogo en distintos niveles...; 2) la colaboración en las grandes tareas de la Humanidad...". El párrafo es contradictorio con todo lo anterior.

Manuel Guerra Gómez es doctor en Filología Clásica y en Teología y Ciencias Patrísticas; ha cursado sánscrito, lengua de los libros religiosos del hinduismo, bu-dismo y jinismo, que tanto han influido en los *Nuevos Movimientos Religiosos*, so-bre todo en los de impronta oriental. Por ello es la persona idónea para exponernos los *NMR* adentrándose en sus fundamentos y revelando sus raíces. Ha publicado más de 60 artículos sobre temas filológico-teológicos y de historiografía religiosa, además de 17 libros, entre los que figura *Historia de las Religiones* (3 volúmenes) en la misma colección.

RAFAEL L. BREIDE OBEID

OSCAR ANDRÉS DE MASI, *Dios con nosotros*, Ed. V Centenario/Nueva Evangelización, Lomas de Zamora, 1994, 112 págs.

El miércoles 22 de marzo de 1995, al término de la Audiencia General en la Ba-sílica de San Pedro, el Santo Padre recibió el saludo del escritor argentino Oscar An-drés de Masi, quien le presentó su trilogía de Manuales de Catequesis: *Dios con nosotros, Dios en nosotros, Dios entre nosotros.*

El A explicó al Papa que se trata de la primera colección de Catequesis para jóvenes escrita en lengua española en base a las enseñanzas del Nuevo Catecismo Universal. La obra lleva ya publicadas cuatro ediciones y recoge las líneas trazadas por el Nuevo Catecismo.

El Santo Padre se interesó por aspectos de la obra, dado su carácter pionero en Hispanoamérica, y finalmente impartió su bendición al autor y a la colección.

Esta trilogía de manuales catequísticos para jóvenes es la primera colección de Catequesis para colegios secundarios que, en lengua española, recoge las orientaciones del Nuevo Catecismo aprobado por Juan Pablo II hace ya dos años.

Los 3 tomos se adecuan a los Programas del Episcopado Argentino para primero, segundo y tercer año del nivel secundario. El tomo 1 presenta la Historia de la Salvación, desde el pecado original hasta la misión de la Iglesia; el tomo 2 estudia la Gracia y los Sacramentos; el to-mo 3 contiene una breve Cristología para jóvenes.

La preparación de los textos estuvo

a cargo del Dr. Oscar de Masi, quien resume en ellos doce años ininterrumpidos de ex-periencia docente. Su redacción, sus ilustraciones (debe destacarse la originalidad de su formato de tiras de historietas) y su diseño editorial se han realizado teniendo en cuenta el lenguaje de los adolescentes. Cada volumen contiene abundantes referencias tomadas de la Biblia y del Ma-gisterio de la Iglesia, con explicaciones ajustadas didácticamente a la edad de sus lectores. Además se ha prestado atención a los aspectos vivenciales del mensaje catequístico, a través de numerosas actividades, oraciones tomadas de la Liturgia, lecturas complementarias, etc.

La colección es presentada por Monseñor Desidero Collino, Obispo de Lomas de Zamora, quien señala que se ha procurado una plena integración entre Fe y Vi-da, tal como lo ha reclamado en reiteradas ocasiones el Papa, como meta de una Catequesis renovada.

[illegible]ribuye el Obispado [illegible] de Zamora (244-5258) y la Editorial Claretiana.

JIRI MARIA VESELY, *Cirilo y Metodio. La otra Europa,* Encuentro, Madrid, 1986, 243 págs.

RAFAEL L. BREIDE OBEID

El presente libro trata de la gesta de Cirilo y Metodio para convertir los pueblos eslavos. Contiene aspectos históricos, arqueológicos y cartográficos.

Tal vez el mejor resumen de la temática del libro está contenido en el penetrante análisis de la "causa de Metodio" que el Obispo de Ratisbona, Rudolf Graber, presentó en el Tercer Congreso Eslavista Internacional, celebrado en Salzburgo y Ratisbona en 1970.

"Yo, sin embargo –son sus palabras–, querría más bien hacer notar brevemente cómo ya en aquella época eran visibles las cuestiones y los problemas que sólo nosotros, hoy, con una distancia de 1100 años, somos capaces de valorar en la jus-ta medida; y cómo, además, por pasiones humanas, han sido frustrados progresos que habrían podido ser beneficios para la Iglesia entera; y que es, por fin, directamente desde el punto de vista del Vaticano II, lo que nos queda a nosotros...". Se-gún Monseñor Graber, no sólo cada hombre, sino también cada época histórica, tienen una misión providencial propia, pero es necesaria la gracia de Dios para llevar a cabo su realización. En el siglo IX se ha planteado la cuestión de cómo, jun-to al Occidente latino y al Oriente bizan-tino, los numerosos pueblos eslavos podían contribuir, de manera correspondien-te a su naturaleza, y conservando su autonomía tanto cultural como política, al ulterior desarrollo del Reino de Dios. Para que "la alabanza a Dios suba desde la tie-rra hacia el Cielo como de una sola boca" (Rom. 15, 6), sin destruir el pluralismo natural: "los dos hermanos tesalónicos Cirilo y Metodio en la voz de su tiempo han oído la voz de Dios: *vox temporis, vox Dei* ".

"Siguiendo esta «voz del tiempo», el espíritu de la cultura y de la religiosidad bizantina, griega, oriental, han traído a las tierras eslavas la voz del pueblo fiel, que es un soplo divino, y con su obra, seguida y amada por los eslavos, ellos han creado no sólo el mundo espiritual y cul-tural eslavo, sino al mismo tiempo también el puente, el enlace ideológico, entre los eslavos y la Roma de Pedro. Los eslavos cirilometodianizados, es decir, imbuidos por la religiosidad bizantina y además fieles a la ley de Roma, quedaban así uni-dos entre ellos, pero también orientados hacia Pedro, que vivió, murió y fue sepultado en Roma".

"También Roma ha entendido el *Kairos*, la voz de la evolución histórica, el «signo» de su tiempo: aprobó la liturgia eslava y consagró a Metodio como arzobispo de los eslavos. La famosa bula *Indus-triae tuae*, con la que Juan VIII en el año 880, aprobaba la obra cirilometodiana, defendía ya un principio que será llevado a cabo plenamente sólo por el Concilio Vaticano II: «Dios ha creado para su alabanza a todas las lenguas»... La institución de la provincia eclesiástica de Metodio ha sido una audaz hazaña, de alcance his-tórico mundial, y se debía prever una reacción durísima; de todas formas, estaba en juego la conquista del mundo eslavo para el evangelio y para su unión con Roma".

“Desgraciadamente –proseguía el obispo Graber–, la Iglesia alemana no ha entendido el *Kairos*, su tiempo. Los obispos bávaros no tenían una visión universal de las cosas como Roma. Solamente han vis-to amenazados sus intereses «misioneros» particulares, en los territorios esla-vos... Y de esta manera nació el duelo: aquí, en Ratisbona, en la asamblea del reino. Pero no sólo esto. Viching, el obispo auxiliar germánico que se impuso a Metodio, intrigó contra su propio superior eclesiástico falsificando incluso las cartas pontificias. Tras la muerte de Metodio, Viching consiguió que se prohibiera la liturgia eslava y obtuvo la expulsión de los discípulos de Metodio, provocando así el declive momentáneo de la obra ci-rilo-metodiana. Pero todo lo que aconteció en torno a Metodio fue sólo un eslabón de sangre en la cadena de la triste historia de las relaciones germano-eslavas; una historia repleta de sangre y de lágrimas, donde los germanos utilizaron la “Cruz” de Cristo para disfrazar la expansión política; una historia no muy lejana de la del colonialismo realizado en nombre de Dios”.

Es peligroso y desagradable, continuaba después el prelado, llevar la cuenta de todos los “sí” condicionales posibles de la historia, porque en cada evolución histórica se esconden infinitas posibilidades. Pero, en este caso, parece cierto que el duro trato de los obispos bávaros para con Metodio ha impedido también la influencia de la civilización griega y de la cultura bizantina en el territorio germánico y, así tal vez, ha retrasado el progreso cultural de todo el Occidente.

Si se hubiese realizado la colaboración cultural promovida por la Sede Apostólica y aplicada por Cirilo y Metodio, el desarrollo de la cultura occidental probablemente se habría acelerado. La directa fecundación de Occidente por obra del espíritu griego, efectuada, desgraciadamente, sólo en la Baja Edad Media, se po-día haber realizado ya en el siglo IX, y tal vez habría evitado el doloroso cisma entre las dos mitades de la Europa cristiana. “Hoy se empieza a entrever –afirma el obispo– el enriquecimiento que habría podido alcanzar la Iglesia de Occidente con la cooperación de los pueblos orientales, de haberse podido realizar la hazaña ideada por los dos hermanos: es decir, convertir a los eslavos en mediadores au-tónomos entre Occidente y Oriente”.

Si la Iglesia alemana hubiese aceptado la idea cirilo-metodiana, ni siquiera el típico racionalismo occidental habría podido prevalecer, compensado por el im-pulsivo corazón eslavo. Y si hoy el Occidente descubre con angustia que es víctima de una secularización radical, pues se ha inclinado con fe ilimitada hacia las realidades de este mundo, esto ha sido posible porque falta como contrapeso el espíritu cristiano oriental, con su distan-ciamiento monástico de este mundo y con su esperanza “escatológica”: es decir, que toda criatura, al final, será espiritua-lizada y sometida a Cristo. Ni jamás habría sido posible la desacralización antievangélica hoy experimentada y propagada; ni la reducción a que se asiste del men-saje mesiánico de Cristo a simple compromiso social y económico...

El libro cuenta además con 9 mapas y la transcripción de la Carta *Egregiae Vir-tutis* y la Encíclica *Slavorum Apostoli*, de Su Santidad Juan Pablo II, que son el me-jor juicio histórico y espiritual de la obra de los grandes santos.

El autor, Jirí Maria Vesely, O. P., nació el 15 de noviembre de 1908 en Protivanov, en Moravia (Chescoslovaquia). Ordenado dominico, fue enviado al Angelicum de Roma, donde se licenció en Filosofía (1934) e hizo su definitiva consagración sacerdotal; en este tiempo llega a ser profesor de Filosofía en Olomouc.

Desde 1968 vive en Roma, en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino (Angelicum), donde todavía es profesor de arqueología cristiana y de es-piritualidad cristiana eslava. Desde 1978 colabora en las investigaciones arqueológicas de la zona de Ochrida (Macedonia yugoeslava), centro de refugio de los discípulos de Cirilo y Metodio. En 1981 forma parte de la “Comisión central para la celebración de los Copatronos de Europa Cirilo y Metodio”, organizada por la Congregación para la Iglesia Oriental.

NUEVA GUÍA ECLESIÁSTICA ARGENTINA, A.I.C.A. (Agencia Informativa Católica Argentina), Bs. As., 1995, 512 págs.

Al encarar esta nueva edición, la Agencia AICA amplió muchísimo el espectro de la información que el lector requiere, y mejoró la existente. De las diferentes ju-risdicciones eclesiásticas, la *Guia Eclesiástica Argentina* (G.E.A.) trae el mapa, superficie en kilómetros cuadrados, población, número de católicos, parroquias, capillas, principales autoridades, patrón o patrona sagrados, clero, religiosos y re-ligiosas, seminaristas, colegios católicos y toda otra referencia igualmente útil.

La última edición era del año 1992. El lapso transcurrido le permitió decir al Arzobispo de Buenos Aires, autor del pró-logo: "La consideración inicial que surge del volumen que el lector tiene entre sus manos, no es de orden técnico, ni estético, ni siquiera gráfico, sino de orden religioso: ¡cuánto ha crecido la Iglesia en la Argentina!"

Y cuánto, también, ha crecido AICA. Queda para la anécdota el tiempo en que la Agencia estaba constituida por tres simples oficinas, unas pocas máquinas de escribir, un teléfono y un mimeógrafo. El oficio, la constancia y laboriosidad, el sentido de equipo, sumados a la oportuna incorporación de las modernas técnicas de la comunicación, constituyen las bases de su permanencia a lo largo de 40 años, y han hecho posible, además, su desarrollo y crecimiento. El Boletín semanal, tan conocido, y la *Nueva Guía* son, en este sentido, la prueba más eficaz y un producto realmente valioso.

Baste señalar algunos de los elementos que proporciona la Guía: datos, encí-clicas y viajes de Juan Pablo II; organismos de la Curia Romana; la Iglesia en His-panoamérica (CELAM y Conferencias Epis-copales); la Nunciatura Apostólica; la Conferencia Episcopal Argentina (organización, comisiones episcopales, provincias y regiones eclesiásticas); Tribunales eclesiásticos; Circunscripciones eclesiásticas de la Argentina (diócesis por orden de creación, de superficie, de población, de densidad, direcciones y teléfonos, mapas, parroquias y colegios); Arzobispos y Obispos argentinos (por orden de precedencia, de nacimiento, de ordenación sa-cerdotal y episcopal, datos biográficos, direcciones y teléfonos). Además, noticias de seminarios, universidades católicas, santuarios, casas de ejercicios espirituales y retiros, medios de comunicación (prensa, radio y televisión), editoriales y librerías católicas, estadísticas, direcciones útiles (nacionales e internacionales) y abundantes datos, algunos curiosos, de la Iglesia universal..

"Me alegra sobremanera –concluye diciendo el Cardenal Quarracino en el prólogo aludido– presentar la nueva edición de esta Guía que con tanto empeño, trabajo, búsqueda denodada de la información, ha venido realizando el equipo de AICA, que comenzó al día siguiente de haber lanzado la anterior ediciónа mediados de 1992 y continúa de manera permanente, aunque el lector lo ignore, para que cada edición sea el fiel reflejo de la realidad, de esa realidad, claro está, cambiante y movediza, como la misma vida de la que pretende ser portavoz".

La *Guía Eclesiástica Argentina 1995*, impecablemente impresa, consta de 512 páginas, de las cuales ni una sola está de más. Como corolario, trae un mapa eclesiástico de la República Argentina a todo color, con referencias para que el lector ubique cada arquidiócesis, diócesis y pre-latura, y sepa cuántas circunscripciones eclesiásticas hay en cada provincia.

Se halla en venta en las librerías católicas y en las oficinas de AICA (Rivadavia 413 Piso 4º, lunes a viernes de 9 a 17 hs.), al precio de $ 40 cada ejemplar.